ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

Teología de la PERFECCION CRISTIANA

Parte segunda del libro (II/II)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

c) Procurarán extender y aumentar el conocimiento de las verdades de la fe estudiando los dogmas católicos con todos los medios a su alcance (catecismos explicados, obras de formación religiosa, conferencias y sermones, etc.), aumentando con ello su *cultura religiosa* y extendiendo sus conocimientos a mayor número de verdades reveladas (crecimiento extensivo de la fe *objetiva).*

d) En cuanto al crecimiento de la fe *subjetiva,* procurarán fomentarlo con la repetición enérgica y frecuente de los *actos de fe* y con la práctica de las sapientísimas reglas para «sentir con la Iglesia» que da San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales.* Repetirán con fervor la súplica de los apóstoles al divino Maestro: «Señor, auméntanos la fe» (Lc 17,5).

2.° LAS ALMAS ADELANTADAS se preocuparán del *incremento* de esta virtud fundamental hasta conseguir que toda su vida esté informada por un auténtico *espíritu de fe,* que las coloque en un plano estrictamente sobrenatural desde el que vean y juzguen todas las cosas: «iustus ex fide vivit» (Rom 1,17). Para ello:

a) Hemos de ver a Dios a través del prisma de la fe, sin tener para nada en cuenta los vaivenes de nuestro sentimiento o de nuestras ideas antojadizas. Dios es siempre el mismo, infinitamente bueno y misericordioso, sin que cambien su naturaleza los consuelos o arideces que experimentemos en la oración, las alabanzas o persecuciones de los que nos rodean, los sucesos prósperos o adversos de que se componga nuestra vida.

b) Hemos de procurar que nuestras ideas sobre los verdaderos valores de las cosas coincidan totalmente con las enseñanzas de la fe, a despecho de lo que el mundo pueda pensar o sentir. Y así hemos de estar íntimamente convencidos de que en orden a la vida eterna es mejor la pobreza, la mansedumbre, las lágrimas del arrepentimiento, el hambre y sed de perfección, la misericordia, la limpieza de corazón, la paz y el padecer persecución (Mt 5,3-10) que las riquezas, la violencia, las risas, la venganza, los placeres de la carne y el dominio e imperio sobre todo el mundo. Hemos de ver en el dolor cristiano una auténtica *bendición de Dios,* aunque el mundo no acierte a comprender estas cosas. Hemos de estar convencidos de que es mayor desgracia cometer a sabiendas un pecado venial que la pérdida de la salud y de la misma vida. Que vale más el bien sobrenatural de un solo individuo, la más insignificante participación de la gracia santificante, que el bien natural de todo el universo [12]. Que la vida *larga* importa mucho menos que la vida *santa;* y que, por lo mismo, no hemos de renunciar a nuestra vida de mortificación y de penitencia aunque estas austeridades acorten un poco el tiempo de nuestro destierro en este valle de lágrimas y miserias. En fin: hemos de ver y enjuiciar todas las cosas desde el *punto de vista de Dios,* a través del prisma de la fe, renunciando en absoluto a los criterios mundanos e incluso a los puntos de vista pura y simplemente humanos. Sólo con la fe venceremos definitivamente al mundo: «Esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Io 5,4).

c) Este espíritu de fe intensamente vivido será para nosotros una *fuente de consuelos* en los dolores y enfermedades corporales, en las amarguras y pruebas del alma, en la ingratitud o malquerencia de los hombres, en las pérdidas dolorosas de familiares y amigos. Nos hará ver que el sufrir pasa, pero el premio de haber sufrido bien no pasará jamás; que las cosas son tal como las ve Dios y no como se empeñan en verlas los hombres con su criterio mundano y antojadizo; que los que nos han precedido con el signo de la fe nos esperan en una vida mejor *(la vida se cambia, pero no se quita)* y que después de las incomodidades y molestias de esta «noche en una mala

[12] Cf. I-II,113,0 ad 2.

posada»—que eso es la vida del hombre sobre la tierra, en frase de Santa Teresa [13]—nos aguardan para siempre los resplandores eternos de la ciudad de los bienaventurados: *Y al deshacerse la casa de esta morada terrena, se nos prepara en el cielo una mansión eterna* (prefacio de la misa de difuntos). ¡Cuánta *fortaleza* ponen en el alma estas luces divinas de la fe para soportar el dolor y hasta abrazarlo con alegría, sabiendo que las tribulaciones momentáneas y leves de esta vida nos preparan el peso abrumador de una sublime e incomparable gloria para toda la eternidad! (cf. 2 Cor 4,17). Nada tiene de extraño que los apóstoles de Cristo—y en pos de ellos todos los mártires—, encendida en su alma la antorcha de la fe, caminaran impertérritos a las cárceles, suplicios y muertes afrentosas, gozosos de padecer aquellos ultrajes por el nombre de Jesús (Act 5,41).

3.º EN LAS ALMAS PERFECTAS, iluminada por los dones de entendimiento y de ciencia, alcanza la fe su máxima intensidad, llegando a emitir resplandores vivísimos, que son el preludio y la aurora de la visión beatífica. Pero esto requiere párrafo aparte.

El don de entendimiento

336. Damos aquí una breve nota bibliográfica para que el lector pueda completar su información sobre el funcionamiento de los dones en particular. S.TH., II-II,8,9.19.45.52.121.139; IOAN. A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus* in I-II d.18; I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana; Necesidad de los dones del Espíritu Santo*; GARDEIL, *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos*; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades; Perfection et contemplation*; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1307-1358; ARINTERO, *Evolución mística* p.1.ª c.3; PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.6; *Los dones del Espíritu Santo* (Barcelona 1966); MARTÍNEZ (arzobispo de Méjico), *El Espíritu Santo* II; SAVARESE, *El Espíritu Santificador* XXV-XXXII; BARRE, *Tractatus de virtutibus*... p.1.ª c.2 a.4; POTTIER, *Vie et doctrine spirituelle du P. L. Lallemant* (París 1924) princ.4 c.3-4; MESCHLER, *El don de Pentecostés*.

337. 1. **Naturaleza.**—Puede definirse el don de entendimiento como *un hábito sobrenatural infundido con la gracia santificante por el cual la inteligencia del hombre, bajo la acción iluminadora del Espíritu Santo, se hace apta para una penetrante intuición de las verdades reveladas especulativas y prácticas y hasta de las naturales en orden al fin sobrenatural.*

Expliquemos un poquito la definición:

a) Es un «HÁBITO SOBRENATURAL INFUNDIDO CON LA GRACIA SANTIFICANTE...»—Estas palabras expresan la razón *genérica* de los dones del Espíritu Santo (hábitos sobrenaturales) y la *raíz* de donde brotan, que es la gracia santificante. Por eso, en cuanto hábitos, poseen los dones del Espíritu Santo todas las almas en gracia y crecen todos a la vez juntamente con ella [14].

b) «... POR EL CUAL LA INTELIGENCIA DEL HOMBRE...»—El don de entendimiento reside en el *entendimiento especulativo*, a quien perfecciona—previamente informado por la virtud de la fe—para recibir connaturalmente la moción del Espíritu Santo, que pondrá el hábito donal en acto.

c) «... BAJO LA ACCIÓN ILUMINADORA DEL ESPÍRITU SANTO...»—Sólo el divino Espíritu puede poner en movimiento los dones de su mismo nombre. Sin su divina moción, los hábitos donales permanecen ociosos, ya que el hombre es absolutamente incapaz de actuarlos ni siquiera con ayuda de la gracia. Son instrumentos *directos e inmediatos del Espíritu Santo*, que se

[13] Cf. *Camino* 40,9.
[14] Cf. II-II,8,4; I-II,68,6.

constituye, por lo mismo, en *motor y regla* de los actos que de ellos proceden. De ahí proviene necesariamente la *modalidad divina* de los actos donales (única posible por *exigencia intrínseca* de la misma naturaleza de los dones). El hombre no puede hacer otra cosa con ayuda de la gracia que *disponerse* para la divina moción—removiendo los obstáculos, permaneciendo fiel a la gracia, implorando humildemente esa actuación santificadora, etc.—y *secundar* libre y meritoriamente la moción del divino Espíritu cuando se produzca de hecho.

d) «... SE HACE APTA PARA UNA PENETRANTE INTUICIÓN...»—Es el *objeto formal* del don de entendimiento, que señala la *diferencia específica* entre él y la virtud de la fe. Porque la virtud de la fe proporciona al entendimiento creado el conocimiento de las verdades sobrenaturales de una manera imperfecta, al *modo humano*, que es—como vimos en su lugar correspondiente—el propio y característico de las virtudes infusas, mientras que el don de entendimiento le hace apto para la *penetración profunda e intuitiva* (modo sobrehumano, suprarracional) de esas mismas verdades reveladas [15]. Es, sencillamente, la *contemplación infusa*, que consiste en una simple y profunda intuición de la verdad: «simplex intuitus veritatis» [16]. El don de entendimiento se distingue, a su vez, de los otros dones intelectivos (sabiduría, ciencia y consejo) en que su función propia es la *penetración profunda* en las verdades de la fe en plan de simple aprehensión (sin emitir juicio sobre ellas), mientras que a los otros dones intelectivos corresponde el recto *juicio* sobre ellas. Este *juicio*, en cuanto a las *cosas divinas*, pertenece al don de sabiduría; en cuanto a las cosas *creadas*, al don de ciencia, y en cuanto a la *aplicación a las obras singulares*, al don de consejo [17].

c) «... DE LAS VERDADES REVELADAS ESPECULATIVAS Y PRÁCTICAS Y HASTA DE LAS NATURALES EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—Es el *objeto material* sobre el que versa o recae el don de entendimiento. Abarca todo cuanto pertenece a Dios, Cristo, el hombre y las criaturas todas, con su origen y su fin, de tal modo, que su objeto material se extiende *primariamente* a las verdades de la fe y *secundariamente* a todas las demás cosas que tengan cierto orden y relación con el fin sobrenatural [18].

338. 2. Necesidad.—Por mucho que se ejercite la fe al modo humano o discursivo (vía ascética), jamás podrá llegar a su plena perfección y desarrollo. Para ello es indispensable la influencia del don de entendimiento (vía mística).

La razón es muy sencilla. El conocimiento humano es de suyo *discursivo*, por composición y división, por análisis y síntesis, no por simple intuición de la verdad. De esta condición general del conocimiento humano no escapan las virtudes infusas al funcionar bajo el régimen de la razón y a nuestro *modo humano* (ascética). Pero, siendo el objeto primario de la fe la Verdad primera manifestándose *(Veritas prima in dicendo)* [19],

[15] «El don de entendimiento recae sobre los primeros principios del conocimiento gratuito (verdades reveladas), pero de otro modo que la fe. Porque a la fe pertenece *asentir* a ellos; y al don de entendimiento *penetrarlos* profundamente» (II-II,8,6 ad 2).

[16] Cf. II-II,180,3 ad 1.

[17] Cf. II-II,8,6.

[18] Cf. II-II,8,3.

[19] A Dios se le puede considerar como Verdad primera en un triple sentido: *in essendo, in cognoscendo* et *in dicendo*. Se llama Verdad primera *in essendo* la misma deidad en cuanto distinta de las deidades falsas *(Deus Verus); in cognoscendo*, la infinita *sabiduría* de Dios,

que es *simplicísima*, el modo discursivo, complejo, de conocerla no puede ser más inadecuado ni imperfecto. La fe es de suyo un hábito *intuitivo*, no discursivo [20]; y por eso, las verdades de la fe no pueden ser captadas en toda su limpieza y perfección (aunque siempre en el claroscuro del misterio) más que por el golpe de vista *intuitivo* y *penetrante* del don de entendimiento. O sea, cuando la fe se haya liberado enteramente de todos los elementos *discursivos* que la impurifican y se convierta en una fe *contemplativa*. Entonces se llega a la *fe pura*, tan insistentemente recomendada por San Juan de la Cruz como único medio proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios [21].

Hermosamente supo explicar un autor contemporáneo en qué consiste esta fe pura: «Entiéndese por *fe pura* la adhesión del entendimiento a la verdad revelada, adhesión fundada únicamente en la autoridad de Dios, que revela. *Excluye, pues, todo discurso. Desde el momento en que entra en juego la razón, desaparece la fe pura*, porque se mezcla con ella un elemento ajeno a su naturaleza. El raciocinio puede preceder y seguir a la fe, pero no puede acompañarla sin desnaturalizarla. Cuanto más haya de discurso, menos hay de adhesión a la verdad por la autoridad de Dios, y, por consiguiente, menos hay de fe pura» [22].

¡Lástima que el aludido autor no supiera sacar las consecuencias de esta hermosa doctrina! Porque ella lleva inevitablemente a la necesidad de la contemplación mística (causada por el don de entendimiento) para llegar a la *fe pura*, sin discurso, de que habla San Juan de la Cruz; y, por consiguiente, a la necesidad de la mística para la perfección cristiana.

339. 3. **Efectos.**—Son admirables los efectos que produce en el alma la actuación del don de entendimiento, todos ellos perfeccionando la virtud de la fe hasta el grado de increíble intensidad que llegó a alcanzar en los santos. Porque les manifiesta las verdades reveladas con tal claridad, que, sin descubrirles del todo el misterio, les da una seguridad inquebrantable de la verdad de nuestra fe. Esto se ve experimentalmente en las almas místicas, que tienen desarrollado este don en grado eminente; estarían dispuestas a creer *lo contrario de lo que ven con sus propios ojos* antes que dudar en lo más mínimo de alguna de las verdades de la fe.

Este es un don utilísimo a los teólogos—Santo Tomás lo tenía en grado extraordinario—para hacerles penetrar en lo más

que no puede engañarse; *in dicendo*, la suma veracidad de Dios, que no puede engañarnos. En el primer sentido *(in essendo = Deus Verus)* constituye el *objeto formal* de la fe; y en el segundo y tercero, o sea, la autoridad de Dios revelante, que procede de su sabiduría *(in cognoscendo)* y veracidad *(in dicendo)*, es el *motivo formal*, o propiamente especificativo de la misma fe (cf. ZUBIZARRETA, *Theologia Dogmatico-Scholastica* vol.3 n.357-8).

[20] Cf. n.547.

[21] Otras razones para probar la necesidad de que la fe sea perfeccionada por el don de entendimiento las expone magistralmente el P. J. G. MENÉNDEZ-REIGADA en su preciosa obra *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) c.5 p.427-48.

[22] P. CRISÓGONO, *Compendio de Ascética y Mística* p.2.ª c.2 a.3 p.104 (1.ª ed.).

hondo de las verdades reveladas y deducir después por el discurso teológico las conclusiones en ellas implícitas.

El Doctor Angélico señala seis modos diferentes con que el don de entendimiento nos hace penetrar en lo más hondo y misterioso de las verdades de la fe [23].

1) NOS HACE VER LA SUBSTANCIA DE LAS COSAS OCULTAS BAJO LOS ACCIDENTES.

En virtud de este *instinto divino*, los místicos *perciben* la divina realidad oculta bajo los velos eucarísticos. De ahí su obsesión por la Eucaristía, que llega a constituir en ellos un verdadero martirio de hambre y sed. En sus visitas al sagrario no rezan, no meditan, no discurren; se limitan a contemplar al divino Prisionero del amor con una mirada simple, sencilla y penetrante, que les llena el alma de infinita suavidad y paz: «Le miro y me mira», como dijo al Cura de Ars aquel sencillo aldeano poseído por el divino Espíritu.

2) NOS DESCUBRE EL SENTIDO OCULTO DE LAS DIVINAS ESCRITURAS.

Es lo que realizó el Señor con sus discípulos de Emaús cuando «les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras» (Lc 24,45). Todos los místicos han experimentado este fenómeno. Sin discursos, sin estudios, sin ayuda alguna de ningún elemento humano, el Espíritu Santo les descubre de pronto y con una intensidad vivísima el sentido profundo de alguna sentencia de la Escritura que les sumerge en un abismo de luz. Allí suelen encontrar su *lema*, que da sentido y orientación a toda su vida: el «cantaré eternamente las misericordias del Señor», de Santa Teresa (Ps 88,1); el «si alguno es pequeñito, venga a mí», de Santa Teresita (Prov 9,4); el «alabanza de gloria», de sor Isabel de la Trinidad (Eph 1,6)... Por eso se les caen de las manos los libros escritos por los hombres y acaban por no encontrar gusto más que en las palabras inspiradas, sobre todo en las que brotaron directamente de los labios del Verbo encarnado [24].

3) NOS MANIFIESTA EL SIGNIFICADO MISTERIOSO DE LAS SEMEJANZAS Y FIGURAS.

Y así, San Pablo vio a Cristo en la piedra que manaba agua viva para apagar la sed de los israelitas en el desierto: «petra autem erat Christus» (1 Cor 10,4). Y San Juan de la Cruz nos descubre, con pasmosa intuición mística, el sentido moral, anagógico y parabólico de multitud de semejanzas y figuras del Antiguo Testamento que alcanzan su plena realización en el Nuevo, o en la vida misteriosa de la gracia.

[23] Cf. II-II,8,1: «Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis *quasi intrinsecus penetrare*. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso».

[24] «Yo apenas encuentro algo en los libros, a no ser en el Evangelio. Ese libro me basta» (SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS; «Novissima Verba» 15 de mayo).

4) NOS DESCUBRE BAJO LAS APARIENCIAS SENSIBLES LAS REALIDADES ESPIRITUALES.

La liturgia de la Iglesia está llena de simbolismos sublimes, que escapan en su mayor parte a las almas superficiales. Los santos, en cambio, experimentaban gran veneración y respeto a «la menor ceremonia de la Iglesia» [25], que les inundaba el alma de devoción y ternura. Es que el don de entendimiento les hacía ver, a través de aquellos simbolismos y apariencias sensibles, las sublimes realidades que encierran.

5) NOS HACE CONTEMPLAR LOS EFECTOS CONTENIDOS EN LAS CAUSAS.

«Hay otro aspecto del don de entendimiento particularmente sensible en los teólogos contemplativos. Después de la dura labor de la ciencia humana, todo se ilumina de pronto bajo un impulso del Espíritu. Un mundo nuevo aparece en un principio o en una causa universal: Cristo-Sacerdote único Mediador del cielo y de la tierra; o bien el misterio de la Virgen corredentora, llevando espiritualmente en su seno todos los miembros del Cuerpo místico, o en fin, el misterio de la identificación de los innumerables atributos de Dios en su soberana simplicidad y la conciliación de la unidad de esencia con la trinidad de personas en una Deidad que sobrepasa infinitamente las investigaciones más secretas de toda mirada creada. Otras tantas verdades que profundiza el don de entendimiento sin esfuerzo, *sabrosamente*, en el gozo beatificante de una «vida eterna comenzada en la tierra» a la luz misma de Dios» [26].

6) NOS HACE VER, FINALMENTE, LAS CAUSAS A TRAVÉS DE LOS EFECTOS.

«En sentido inverso, el don de entendimiento revela a Dios y su todopoderosa causalidad en sus efectos, sin recurrir a los largos procedimientos discursivos del pensamiento humano abandonado a sus propias fuerzas, sino por simple mirada comparativa y por intuición «a la manera de Dios». En los indicios más imperceptibles, en los menores acontecimientos de su vida, un alma atenta al Espíritu Santo descubre de un solo trazo todo el plan de la Providencia sobre ella. Sin razonamiento dialéctico sobre las causas, la simple vista de los efectos de la justicia o de la misericordia de Dios le hace entrever todo el misterio de la predestinación divina, el «excesivo amor» (Eph 2,4) con que persigue a las almas para unirlas a la beatificante Trinidad. A través de todo: Dios conduce a Dios» [27].

Tales son los principales efectos que produce en el alma la actuación del don de entendimiento. Ya se comprende que, perfeccionada por él, la virtud de la fe llega a alcanzar una intensidad vivísima. No se rompen jamás en esta vida los velos del misterio *(Ahora vemos por un espejo y oscuramente:* 1 Cor 13,12); pero sus profundidades insondables son penetradas por el alma con una vivencia tan clara y entrañable, que se acerca

[25] «Contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo ib[illegible], quier verdad de la Sagrada Escritur[illegible] vo a morir mil muer[illegible] *Vida* 33,5).
[26] P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isa[illegible]* [illegible]*rinidad* c.8 n.7.
[27] P. PHILIPON, *ibid.*, ibid.

mucho a la visión intuitiva. Es Santo Tomás, modelo de ponderación y de serenidad en todo cuanto dice, quien escribió estas asombrosas palabras: «En esta misma vida, purificado el ojo del espíritu por el don de entendimiento, puede verse a Dios en cierto modo» [28]. Al llegar a estas alturas, la influencia de la fe se extiende a todos los movimientos del alma, iluminando todos sus pasos y haciéndola ver todas las cosas a través del prisma sobrenatural. Estas almas parece que pierden el instinto de lo humano para conducirse en todo por el *instinto de lo divino*. Su manera de ser, de pensar, de hablar, de reaccionar ante los menores acontecimientos de la vida propia o ajena, desconciertan al mundo, incapaz de comprenderlas. Diríase que padecen estrabismo intelectual para ver todas las cosas al revés de como las ve el mundo. En realidad, la visión torcida es la de este último. Aquéllos han tenido la dicha inefable de que el Espíritu Santo, por el don de entendimiento, les diera el *sentido de Cristo*: «Nos autem sensum Christi habemus» (1 Cor 2,16), que les hace ver todas las cosas a través del prisma de la fe: «El justo *vive* de fe» (Rom 1,17).

340. 4. Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.—Al don de entendimiento se refiere la sexta *bienaventuranza*: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). En esta bienaventuranza, como en las demás, se indican dos cosas: una, a modo de disposición y de mérito (la limpieza del corazón), y otra, a modo de premio (el ver a Dios); y en los dos sentidos pertenece al don de entendimiento. Porque hay dos clases de *limpieza*: la del *corazón*, por la que se expelen todos los pecados y afectos desordenados, realizada por las virtudes y dones, que pertenecen a la parte apetitiva; y la de la mente, depurándola de los fantasmas corporales y de los errores contra la fe, y ésta es propia del don de entendimiento. Y en cuanto a la *visión de Dios* es también doble: una *perfecta*, por la que se ve la misma esencia de Dios, y ésta es propia del cielo; y otra imperfecta, que es propia del don de entendimiento, por la que, aunque no veamos qué cosa sea Dios, vemos qué cosa no es y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida cuanto mejor entendemos que excede todo cuanto el entendimiento puede comprender [29].

En cuanto a los *frutos del Espíritu Santo*—que son, como vimos en su lugar, actos exquisitos procedentes de los dones—, pertenecen al don del entendimiento, como fruto propio, la

[28] «In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest» (I-II,69,2 ad 3).
[29] Cf. II-II,8,7.

fides, o sea la certeza de la fe; y como fruto último y acabadísimo, el *gaudium* (gozo espiritual), que pertenece a la voluntad [30].

341. 5. Vicios contrarios al don de entendimiento.— Santo Tomás dedica una cuestión entera al estudio de estos vicios [31]. Son dos: la *ceguera espiritual* y el *embotamiento del sentido espiritual*. La primera es la privación total de la visión (ceguera); la segunda, un debilitamiento notable de la misma (miopía). Y las dos proceden de los pecados carnales (gula y lujuria), por cuanto nada hay que impida tanto los vuelos del entendimiento—aun naturalmente hablando—como la vehemente aplicación a las cosas corporales que le son contrarias. Por eso, la lujuria—que lleva consigo una más fuerte aplicación a lo carnal—produce la *ceguera espiritual*, que excluye casi por completo el conocimiento de los bienes espirituales; y la gula produce el *embotamiento del sentido espiritual*, que debilita al hombre para ese conocimiento, de manera semejante a como un objeto agudo y punzante, v.gr., un clavo, no puede penetrar con facilidad en la pared si tiene la punta obtusa y roma [32].

«Esta ceguera de la mente es la que padecen todas las almas tibias; porque tienen en sí el don de entendimiento; pero, engolfada su mente en las cosas de aquí abajo, faltas de recogimiento interior y espíritu de oración, derramadas continuamente por los caños de los sentidos, sin una consideración atenta y constante de las verdades divinas, no llegan jamás a descubrir las claridades excelsas que en su oscuridad encierran. Por eso las vemos frecuentemente tan engañadas al hablar de cosas espirituales, de las finezas del amor divino, de los primores de la vida mística, de las alturas de la santidad, que tal vez cifran en algunas obras externas cubiertas con la roña de sus miras humanas, teniendo por exageraciones y excentricidades las delicadezas que el Espíritu de Dios pide a las almas.

Estos son los que quieren ir por el *camino de las vacas*, como se dice vulgarmente; bien afincados en la tierra, para que el Espíritu Santo no pueda levantarlos por los aires con su soplo divino; entretenidos en hacer montoncitos de arena, con los que pretenden escalar el cielo. Padecen esa ceguera espiritual, que les impide ver la santidad infinita de Dios, las maravillas que su gracia obra en las almas, los heroísmos de abnegación que pide para corresponder a su amor inmenso, las locuras del amor por Aquel a quien el amor condujo a la locura de la cruz. Los pecados veniales los tienen en poco, y sólo perciben los de más bulto, haciendo caso omiso de lo que llaman imperfecciones. Son ciegos, porque no echan mano de esa antorcha que alumbra un lugar caliginoso (2 Petr 1,19), y muchas veces con presunción pretenden guiar a otros ciegos (Mt 15,14)...

El que padece, pues, esa ceguera o esa miopía en su vista interior, que le impide penetrar las cosas de la fe hasta lo más mínimo, no carece de culpa, por la negligencia y descuido con que las busca, por el fastidio que le causan las cosas espirituales, amando más las que le entran por los sentidos» [33].

II-II,8,8. [31] Cf. II-II,15. [32] Cf. II-II,15,3.

[33] P. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.9 n.T p.593-4.

342. 6. **Medios de fomentar este don.**—La actuación de los dones depende enteramente del Espíritu Santo. Pero el alma puede hacer mucho de su parte *disponiéndose*, con ayuda de la gracia, para esa divina actuación [34].

He aquí los principales modos de disponerse:

a) LA PRÁCTICA DE UNA FE VIVA CON AYUDA DE LA GRACIA ORDINARIA.—Sabido es que las virtudes infusas se perfeccionan y desarrollan con la práctica cada vez más intensa de sus propios actos. Y aunque es verdad que sin salir de su actuación al *modo humano* (vía ascética) no podrán jamás alcanzar su perfección, es disposición excelente para que el Espíritu Santo venga a perfeccionarlas con los dones el hacer todo cuanto esté de nuestra parte por los procedimientos ascéticos. Es un hecho que, según su providencia ordinaria, Dios da sus gracias a quien mejor se dispone [35].

b) PERFECTA PUREZA DE ALMA Y CUERPO.—Al don de entendimiento, como acabamos de ver, corresponde la sexta *bienaventuranza*, que se refiere a los limpios de corazón. Sólo con la perfecta limpieza de alma y cuerpo se hace el alma capaz de *ver a Dios:* en esta vida, por la iluminación profunda del don de entendimiento en el claroscuro de la fe, y en la otra, con la clara visión de la gloria. La impureza es incompatible con ambas cosas.

c) RECOGIMIENTO INTERIOR.—El Espíritu Santo es amigo del recogimiento y de la soledad. Sólo allí habla en silencio a las almas: «la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,14). El alma amiga de la disipación y del bullicio no percibirá jamás la voz de Dios en su interior. Es preciso hacer el vacío a todas las cosas creadas, retirarse a la celda del corazón para vivir allí con el divino Huésped hasta conseguir gradualmente no perder nunca la presencia de Dios aun en medio de los quehaceres más absorbentes. Cuando el alma haya hecho de su parte todo cuanto pueda por recogerse y aislarse, el Espíritu Santo hará lo demás.

d) FIDELIDAD A LA GRACIA.—El alma ha de estar siempre atenta a no negar al Espíritu Santo cualquier sacrificio que le pida: *si hoy oyereis su voz, no endurezcais vuestros corazones* (Ps 94,8). No solamente ha de evitar cualquier falta *voluntaria*, que, por pequeña que fuera, contristaría al Espíritu Santo, según la misteriosa expresión de San Pablo: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios» (Eph 4,30), sino que ha de secundar positivamente todas sus divinas mociones hasta poder decir con Cristo: «Yo hago siempre lo que es de su agrado» (Io 8,29). No importa que a veces los sacrificios que nos pida parezcan superar nuestras fuerzas. Con la gracia de Dios, todo se puede—«Todo lo puedo en aquel que me conforta» (Phil 4, 13)—, y siempre nos queda el recurso de la oración para pedirle al Señor por adelantado eso mismo que quiere que le demos: «Dadme lo que man-

[34] «Aunque en esta obra que hace el Señor no podemos hacer nada, mas para que Su Majestad nos haga esta merced, podemos hacer mucho *disponiéndonos*» (SANTA TERESA, *Moradas quintas* 2,1). Habla la Santa de la oración contemplativa de *unión*, efecto de los dones de entendimiento y sabiduría.

[35] Lo dice hermosamente de muchas maneras Santa Teresa de Jesús: «Como no quede por no habernos dispuesto, no hayáis miedo se pierda vuestro trabajo» *(Camino* 18,3).) «Linda disposición es (el ejercicio de las virtudes) para que las haga toda merced» *(Moradas terceras* 1,5). «¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma que en esta oración lo ve por sí! ¡Y cómo las entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa...! Mas, *como faltamos en no disponernos*..., no nos vemos en este espejo que contemplamos» *(Moradas séptimas* 2,8).

dáis y mandad lo que queráis»[36]. En todo caso, para evitar inquietudes y zozobras en esta fidelidad *positiva* a la gracia, contemos siempre con el control y los consejos de un sabio y experimentado director espiritual.

e) INVOCAR AL ESPÍRITU SANTO.—Pero ninguno de estos medios podremos practicar sin la ayuda y gracia preveniente del mismo Espíritu Santo. Por eso hemos de invocarle con frecuencia y con el máximo fervor posible, recordándole al Verbo encarnado su promesa de enviárnoslo (Io 14,16-17). La secuencia de Pentecostés («Veni Sancte Spiritus»), el himno de tercia («Veni Creator Spiritus») y la oración litúrgica de esta fiesta («Deus qui corda fidelium...») deberían ser, después del Padre nuestro, las oraciones predilectas de las almas interiores. Repitámoslas muchas veces hasta obtener aquel *recta sapere* que nos ha de dar el Espíritu Santo. Y, a imitación de los apóstoles cuando se retiraron al cenáculo para esperar la venida del Paráclito, asociemos a nuestras súplicas las del Corazón Inmaculado de María («cum Maria matre Iesu»: Act 1,14), la Virgen fidelísima[37] y celestial esposa del Espíritu Santo.

El don de ciencia

S. TH., II-II,9.—Véase, además, la nota bibliográfica del n.336

Algunos autores asignan al don de ciencia la misión de perfeccionar la virtud de la *esperanza*. Pero Santo Tomás lo adjudica a la *fe*, asignando a la esperanza el don de temor[38]. Nosotros seguimos este criterio del Doctor Angélico, que se funda, nos parece, en la naturaleza misma de las cosas.

343. 1. Naturaleza.—El don de ciencia es un *hábito sobrenatural infundido con la gracia santificante, por el cual la inteligencia del hombre, bajo la acción iluminadora del Espíritu Santo, juzga rectamente de las cosas creadas en orden al fin sobrenatural.*

a) «ES UN HÁBITO SOBRENATURAL INFUNDIDO CON LA GRACIA...»—No se trata de la *ciencia humana* o *filosófica*, que da origen a un conocimiento cierto y evidente de las cosas deducido por el raciocinio natural de sus principios o causas próximas; ni de la *ciencia teológica*, que deduce de las verdades reveladas las virtualidades que contienen valiéndose del discurso o raciocinio natural, sino de cierto sobrenatural conocimiento, procedente de una ilustración especial del Espíritu Santo, que nos descubre y hace apreciar rectamente el nexo de las cosas creadas con el fin último sobrenatural. Más brevemente: es la recta estimación de la presente vida temporal en orden a la vida eterna. Es un *hábito infuso*, sobrenatural, inseparable de la gracia, que se distingue esencialmente de los hábitos adquiridos de la *ciencia* y de la *teología*.

b) «...POR EL CUAL LA INTELIGENCIA DEL HOMBRE...»—El don de ciencia como hábito reside en el entendimiento, lo mismo que la virtud de la fe, a quien perfecciona. Y es primariamente *especulativo* y secundariamente *práctico*[39].

[36] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* l.10 c.29.

[37] La preciosa invocación de la letanía de la Virgen: *Virgo fidelis, ora pro nobis*, debería ser una de las jaculatorias predilectas de las almas sedientas de Dios. El divino Espíritu se les comunicará en la medida de su fidelidad a la gracia; y esta fidelidad la hemos de obtener por medio de María, Mediadora universal de todas las gracias.

[38] Cf. II-II,9 y 19.

[39] II-II,9,3: «Donum scientiae primo quidem et principaliter respicit speculationem,

c) «... BAJO LA ACCIÓN ILUMINADORA DEL ESPÍRITU SANTO...»—Es la causa agente que pone en movimiento el hábito sobrenatural del don. En virtud de esa moción divina, diferentísima de la gracia actual ordinaria que pone en movimiento las virtudes, la inteligencia humana aprehende y juzga las cosas creadas por cierto *instinto divino*, por cierta *connaturalidad*, que el justo posee potencialmente, por las virtudes teologales, con todo cuanto pertenece a Dios. En virtud de este don, el hombre no procede por raciocinio laborioso, sino que juzga rectamente de todo lo creado por un impulso superior y una luz más alta que la de la simple razón iluminada por la fe.

d) «... JUZGA RECTAMENTE...»—Esta es la razón formal que distingue al don de ciencia del don de entendimiento. Este último, como ya vimos, tiene por objeto captar y penetrar las verdades reveladas por una *profunda intuición sobrenatural*, pero sin emitir juicio sobre ellas («simplex intuitus veritatis»). El de ciencia, en cambio, bajo la moción especial del Espíritu Santo, *juzga rectamente* de las cosas creadas en orden al fin sobrenatural. Y en esto se distingue también del don de sabiduría, cuya función es *juzgar de las cosas divinas*, no de las creadas [40].

> «La sabiduría y la ciencia tienen algo de común. Las dos hacen conocer a Dios y a las criaturas. Pero cuando se conoce a Dios por las criaturas y cuando nos elevamos del conocimiento de las causas segundas a la causa primera y universal, es un acto de ciencia. Cuando se conocen las cosas humanas por el gusto que se tiene de Dios y se juzga de los seres creados por los conocimientos que se tienen del primer Ser, es un acto de sabiduría» [41].

e) «... DE LAS COSAS CREADAS EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—Es el objeto material sobre el que recae el don de ciencia. Comprende todas las cosas creadas en cuanto tienen relación con el fin sobrenatural. Y como las criaturas pueden relacionarse con el fin ya sea impulsándonos a él, ya tratando de apartarnos del mismo, el don de ciencia da al hombre justo el recto juzgar en ambos sentidos [42]. Más aún: el don de ciencia se extiende también a las cosas divinas que se contemplan en las criaturas procedentes de Dios para manifestación de su gloria [43], según aquello de San Pablo: «Lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas» (Rom 1,20).

> «Este recto juzgar de las criaturas es *la ciencia de los santos;* y se funda en aquel gusto espiritual y afecto de caridad que no descansa solamente en Dios, sino que pasa también a las criaturas por Dios, ordenándolas a El y formando un juicio de ellas según sus propiedades; esto es, por las causas inferiores y creadas; distinguiéndose en esto de la sabiduría, que arranca de la causa suprema, uniéndose a ella por la caridad» [44].

344. 2. **Necesidad.**—El don de ciencia es absolutamente necesario para que la fe pueda llegar a su plena expansión y

inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis».

[40] Cf. II-II,8,6.

[41] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.3; cf. II-II,9,2 ad 3.

[42] Cf. II-II,9,4.

[43] Cf. II-II,9,2 ad 3.

[44] JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II* d.18 a.4 § 3 n.10. Cf. REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* p.505.

desarrollo en otro aspecto distinto del que ya hemos visto con relación al don de entendimiento. No basta *aprehender* la verdad revelada aunque sea con esa penetración profunda e intuitiva que proporciona el don de entendimiento; es preciso que se nos dé también un *instinto sobrenatural para descubrir y juzgar rectamente de las relaciones de esas verdades divinas con el mundo natural y sensible que nos rodea.* Sin este instinto sobrenatural, la misma fe peligraría: porque, atraídos y seducidos por el encanto de las cosas creadas e ignorando el modo de relacionarlas con el mundo sobrenatural, fácilmente erraríamos el camino, abandonando—al menos prácticamente—las luces de la fe y arrojándonos, con una venda en los ojos, en brazos de las criaturas. La experiencia diaria confirma demasiado todo esto para que sea menester insistir en cosa tan clara.

El don de ciencia presta, pues, inestimables servicio a la fe, sobre todo en la práctica. Porque por él, bajo la moción e ilustración del Espíritu Santo y por cierta afinidad y connaturalidad con las cosas espirituales, juzgamos rectamente, según los principios de la fe, del uso de las criaturas, de su valor, utilidad o peligros en orden a la vida eterna; de tal manera que del que obra bajo el influjo de este don puede decirse con mucha propiedad y exactitud que ha recibido de Dios la *ciencia de los santos:* «dedit illi scientiam sanctorum» (Sap 10,10).

345. 3. **Efectos.** — Son admirables y variadísimos los efectos que produce en el alma la actuación del don de ciencia, todos ellos de alto valor santificante. He aquí los principales:

1) NOS ENSEÑA A JUZGAR RECTAMENTE DE LAS COSAS CREADAS EN ORDEN A DIOS.

Es lo propio y específico del don de ciencia. «Bajo su impulso, un doble movimiento se produce en el alma: la experiencia del vacío de la criatura, de su nada; y también a la vista de la creación, el descubrimiento de la huella de Dios. El mismo don de ciencia arrancaba lágrimas a Santo Domingo al pensar en la suerte de los pobres pecadores, mientras que el espectáculo de la naturaleza inspiraba a San Francisco de Asís su famoso *Cántico al sol.* Los dos sentimientos aparecen en el conocido pasaje del *Cántico espiritual,* de San Juan de la Cruz, donde el Santo describe el alivio y al mismo tiempo el tormento del alma mística a la vista de la creación, cuando las cosas del universo le revelan el paso de su Amado, mientras que El permanece invisible hasta que el alma, transformada en El, le encuentre en la visión beatífica»[45].

El primer aspecto hacía exclamar a San Ignacio de Loyola al contemplar el espectáculo de una noche estrellada; «¡Oh, cuán vil me parece la tierra cuando contemplo el cielo!»; el segundo hacía caer arrobado a San Juan de la Cruz ante la belleza de una fuentecilla, de una montaña, de un

[45] P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.6.

paisaje, de una puesta de sol, o al escuchar «el silbo de los aires amorosos». La nada de las cosas creadas, contemplada a través del don de ciencia, hacía que San Pablo las estimase todas como *basura* con tal de ganar a Cristo (Phil 3,8); la belleza de Dios, reflejada en la hermosura y fragancia de las flores, obligaba a San Pablo de la Cruz a decirlas entre transportes de amor: «Callad, florecitas, callad...» Y este mismo sentimiento es el que daba al *Poverello* de Asís aquel sentido sublime de fraternidad universal con todas las cosas salidas de las manos de Dios; el hermano Sol, el hermano Lobo, la hermana Flor...

Era también el don de ciencia quien daba a Santa Teresa aquella facilidad extraordinaria para explicar las cosas de Dios valiéndose de comparaciones y semejanzas tomadas de las cosas creadas.

2) Nos guía certeramente acerca de lo que tenemos que creer o no creer.

Las almas en las que el don de ciencia actúa intensamente tienen instintivamente el *sentido de la fe*. Sin haber estudiado teología ni tener letras de ninguna clase, se dan cuenta en el acto si una devoción, una doctrina, un consejo, una máxima cualquiera está de acuerdo y sintoniza con la fe o está en oposición con ella. No les preguntéis las razones que tienen para ello, pues no las saben. *Lo sienten así* con una fuerza irresistible y una seguridad inquebrantable. Es admirable cómo Santa Teresa, a pesar de su humildad y rendida sumisión a sus confesores, nunca pudo aceptar la errónea doctrina de que en ciertos estados de oración conviene prescindir de la consideración de la humanidad adorable de Cristo [46].

3) Nos hace ver con prontitud y certeza el estado de nuestra alma.

Todo aparece transparente y claro a la penetrante introspección del don de ciencia: «nuestros actos interiores, los movimientos secretos de nuestro corazón, sus cualidades, su bondad, su malicia, sus principios, sus motivos, sus fines e intenciones, sus efectos y consecuencias, su mérito y su demérito» [47]. Con razón decía Santa Teresa que «en pieza adonde entra mucho sol no hay telaraña escondida» (*Vida* 19,2).

4) Nos inspira el modo más acertado de conducirnos con el prójimo en orden a la vida eterna.

En este sentido, el don de ciencia, en su aspecto práctico, deja sentir su influencia sobre la misma virtud de la prudencia, de cuyo perfeccionamiento directo se encarga el don de consejo, como enseña Santo Tomás.

«Un predicador conoce por este don lo que debe decir a sus oyentes y cómo debe apremiarles; un director conoce el estado de las almas que dirige, sus necesidades espirituales, los remedios de sus faltas, los obstáculos que se oponen a su perfección, el camino más corto y seguro para conducirlas; cuándo hay que consolarlas o mortificarlas; lo que Dios obra en ellas y lo que deben hacer de su parte para cooperar con Dios y cumplir sus designios. Un superior conoce de qué manera debe gobernar a sus súbditos.

[46] «... y aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo, porque son caminos por donde lleva Nuestro Señor, y que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la Divinidad y huir de las corpóreas, *a mí no me harán confesar que es buen camino*» (*Moradas sextas* 7,5; cf. *Vida* c.22.23 y 24, donde explica ampliamente su pensamiento).

[47] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.3.

Los que participan más del don de ciencia son los más esclarecidos en todos sus conocimientos. Ven maravillas en la práctica de la virtud. Descubren grados de perfección que son desconocidos por los otros. Ven de una simple vista si las acciones son inspiradas por Dios y conformes a sus designios; tan pronto como se desvían un poco de los caminos de Dios, lo perciben en el acto. Señalan imperfecciones allí donde los otros no las pueden reconocer y no están sujetos a engañarse en sus sentimientos ni a dejarse sorprender por las ilusiones de que el mundo está lleno. Si un alma escrupulosa se dirige a ellos, sabrán lo que es necesario decirle para curar sus escrúpulos. Si han de dirigir una exhortación a religiosos o religiosas, les acudirán a la mente pensamientos conformes a las necesidades espirituales de estas personas religiosas y al espíritu de su Orden. Si se les proponen dificultades de conciencia, las resolverán excelentemente. Pedidles la razón de su respuesta y no os dirán una sola palabra, puesto que conocen todo esto sin razón, por una luz superior a todas las razones.

Gracias a este don predicaba San Vicente Ferrer con el prodigioso éxito que leemos en su vida. Se abandonaba al Espíritu Santo, ya fuera para preparar los sermones, ya para pronunciarlos, y todo el mundo salía impresionado. Era fácil ver que el Espíritu Santo hablaba por su boca. Un día que debía predicar ante un príncipe, creyó que debía aportar a la preparación de su sermón un mayor estudio y diligencia humana. Lo hizo así con extraordinario interés; pero ni el príncipe ni el resto del auditorio quedaron tan satisfechos de esta predicación tan estudiada como de la del día siguiente, que hizo, como de ordinario, según el movimiento del espíritu de Dios. Se le hizo notar la diferencia entre esos dos sermones. «Es—respondió—que ayer predicó Fr. Vicente y hoy ha sido el Espíritu Santo»[48].

5) Nos desprende de las cosas de la tierra.

En realidad, esto no es más que una secuencia de aquel *recto juzgar* de las cosas, que constituye la nota típica del don de ciencia. Todas las criaturas son como si no fueran delante de Dios[49]. Por eso hay que rebasarlas y trascenderlas para descansar en sólo Dios. Pero únicamente el don de ciencia da a los santos esa visión profunda sobre la necesidad del desprendimiento absoluto que admiramos, por ejemplo, en San Juan de la Cruz. Para un alma iluminada por el don de ciencia, la creación es un libro abierto donde descubre sin esfuerzo la *nada* de las criaturas y el *todo* del Creador. «El alma pasa por las criaturas sin verlas, para no detenerse sino en Cristo... El conjunto de todas las cosas creadas, ¿merece siquiera una mirada para aquel que ha sentido a Dios aunque no sea más que una sola vez?»[50].

Es curioso leer el efecto que produjeron en Santa Teresa las joyas que le enseñó en Toledo su amiga doña Luisa de la Cerda. He aquí el texto teresiano con toda su inimitable galanura:

«Cuando estaba con aquella señora que he dicho, me acaeció una vez, estando ya mala del corazón (porque, como he dicho, le he tenido recio, aunque ya no lo es), como era de mucha caridad, hízome sacar joyas de oro y piedras, que las tenía de gran valor, en especial una de diamantes que apreciaba en mucho. Ella pensó que me alegraran. *Yo estaba riéndome entre mí y habiendo lástima de ver lo que estiman los hombres, acordándome de lo que nos tiene guardado el Señor*, y pensaba cuán imposible me sería, aunque yo conmigo misma lo quisiere procurar, tener en algo a aquellas cosas si el Señor no me quitaba la memoria de otras. Esto es un gran señorío para el

[48] P. Lallemant, *l.c.*
[49] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida* I,4.
[50] Cf. P. Philipon, *l.c.*

alma, tan grande que no sé si lo entenderá sino quien lo posee; porque es el propio y natural desasimiento, porque es sin trabajo nuestro. *Todo lo hace Dios;* que muestra Su Majestad estas verdades de manera que quedan tan impresas, que *se ve claro no lo pudiéramos por nosotros* de aquella manera en tan breve tiempo adquirir» (*Vida* 38,4).

6) Nos enseña a usar santamente de las criaturas.

Este sentimiento, complementario del anterior, es otra derivación natural y espontánea del *recto juzgar* de las cosas creadas propio del don de ciencia. Porque es cierto que el ser de las criaturas nada es comparado con el de Dios, pero no lo es menos que «todas las criaturas son meajas que cayeron de la mesa de Dios» [51], y de El nos hablan y a El nos llevan cuando sabemos usar rectamente de ellas.

Esto es cabalmente lo que hace el don de ciencia. Los ejemplos son innumerables en las vidas de los santos. La contemplación de las cosas creadas remontaba sus almas a Dios, del que veían su huella en las criaturas. Cualquier detalle insignificante que pasa inadvertido al común de los mortales impresiona fuertemente sus almas llevándolas a Dios.

7) Nos llena de contrición y arrepentimiento de nuestros pasados errores.

Es otra consecuencia natural e inevitable del recto juzgar de las criaturas. A la luz resplandeciente del don de ciencia descubre el alma la *nada* de las criaturas: su fragilidad, su vanidad, su escasa duración, su impotencia para hacernos felices, el daño que el apego a ellas puede acarrearle al alma. Y, al recordar otras épocas de su vida en las que acaso estuvo sujeta a tanta vanidad y miseria, siente en lo más íntimo de sus entrañas un vivísimo arrepentimiento, que estalla al exterior en actos intensísimos de contrición y desprecio de sí mismo. Los patéticos acentos del *Miserere* brotan espontáneamente de su alma como una exigencia y necesidad psicológica, que le alivia y descarga un poco del peso que le abruma. Por eso corresponde al don de ciencia la bienaventuranza de «los que lloran», como veremos en seguida [52].

Tales son, a grandes rasgos, los efectos principales del don de ciencia. Gracias a él la virtud de la fe, lejos de encontrar obstáculos en las criaturas para remontarse hasta Dios, se vale de ellas como palanca y ayuda para hacerlo con más facilidad. Perfeccionada por los dones de entendimiento y de ciencia, la virtud de la fe alcanza una intensidad vivísima, que hace presentir al alma las divinas claridades de la visión eterna.

346. 4. Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.—Al don de ciencia corresponde la tercera *bienaventuranza:* «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5,5). Y ello tanto por parte del *mérito* como del *premio*. Por parte del *mérito* (las lágrimas), porque el don de ciencia, en cuanto importa una recta estimación de las criatu-

51 San Juan de la Cruz, *Subida* I,6,3.
52 Cf. II-II,9,4 ad 1.

ras en orden a la vida eterna, impulsa al hombre justo a llorar sus pasados errores e ilusiones en el uso de las criaturas. Y por parte del *premio* (la consolación), porque, a la luz del don de ciencia, se estiman rectamente las criaturas y ordenan al bien divino, del cual se sigue la espiritual consolación, que comienza en esta vida y alcanzará su plena consumación en la otra [53].

En cuanto a los frutos del Espíritu Santo, corresponden al don de ciencia los mismos que a los dones de entendimiento y sabiduría, ya que los tres tienen por objeto lo *verdadero* en orden al fin último sobrenatural. Por lo mismo, produce en el entendimiento esa *certeza* especial acerca de las verdades sobrenaturales que se llama *fides;* y en la voluntad, por redundancia, cierto gusto, deleite y fruición que es el *gaudium* o gozo espiritual [54].

347. 5. **Vicios contrarios al don de ciencia.**—Santo Tomás, en el prólogo a la cuestión relativa a los pecados contra el don de entendimiento (II-II,15), alude a la *ignorancia* como vicio opuesto al don de ciencia, remitiéndose a lo que de ella había ya dicho en otro lugar (I-II,76).

El don de ciencia es indispensable para desvanecer completamente, por cierto instinto divino, la multitud de errores que en materia de fe y de costumbres se nos infiltran continuadamente a causa de nuestra ignorancia y debilidad mental. No solamente entre personas incultas, sino aun entre teólogos de nota—a pesar de la sinceridad de su fe y del esfuerzo de su estudio—, corren multitud de opiniones y pareceres distintos en materia dogmática y moral, que forzosamente tienen que ser falsos a excepción de uno solo, porque una sola es la verdad. ¿Quién nos dará un criterio sano y certero para no declinar de la verdad en ninguna de esas intrincadas cuestiones? En el orden personal y subjetivo [55], esto es algo que supera las fuerzas humana aun del mejor de los teólogos; sólo el Espíritu Santo, por el don de ciencia, nos lo puede proporcionar a modo de instinto divino. Y así se da el caso de personas humanamente sin cultura y hasta analfabetas que asombran a los mayores teólogos por la seguridad y profundidad con que penetran las verdades de la fe y la facilidad y acierto con que resuelven por instinto los más intrincados problemas de moral. En cambio, ¡cuántas ilusiones padecen en las vías del Señor los que no han sido iluminados por el don de ciencia! Todos los falsos místicos lo son precisamente por la ignorancia, contraria a este don.

[53] Cf. II-II,9,4 c et ad 1.
[54] Cf. II-II,8,8 c et ad 3.
[55] Otra cosa muy distinta es en el orden universal y objetivo, en virtud del Magisterio de la Iglesia, criterio infalible de verdad.

Esta ignorancia puede ser culpable y constituir un verdadero vicio, en cuanto puede ser voluntaria. Y lo puede ser ya sea por ocupar nuestro espíritu en cosas vanas o curiosas, o aun en las ciencias humanas sin la debida moderación (dejándonos absorber excesivamente por ellas y no dando lugar al estudio de la ciencia más importante, que es la de nuestra propia salvación o santificación), ya por vana presunción, confiando demasiado en nuestra ciencia y nuestras propias luces, poniendo con ello obstáculo a los juicios que habíamos de formar con la luz del Espíritu Santo. Este abuso de la humana ciencia es el principal motivo de que abunden más los místicos entre personas sencillas e ignorantes que entre los intelectuales y sabios. Mientras no renuncien a su voluntaria ceguera y soberbia intelectual, no es posible que lleguen a actuar en sus almas los dones del Espíritu Santo. El mismo Cristo nos avisa en el Evangelio: «Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11,25).

De manera que la ignorancia, contraria al don de ciencia —que puede darse y se da muchas veces en grandes sabios según el mundo—, es indirectamente voluntaria y culpable, constituyendo, por lo mismo, un verdadero vicio contra el don [56].

348. 6. Medios de fomentar este don.—Aparte del *recogimiento, fidelidad a la gracia, invocación del Espíritu Santo*, etc., que son medios comunes de fomentar los dones del Espíritu Santo en general, podemos señalar algunos más especiales, que se refieren particularmente al don de ciencia. He aquí los principales:

a) CONSIDERAR LA VANIDAD DE LAS COSAS CREADAS.—Nunca, ni con mucho, podremos con nuestras pobres «consideracioncillas» [57] acercarnos a la penetrante intuición del don de ciencia sobre la vanidad de las cosas creadas; pero es indudable que podemos hacer algo meditando seriamente en ello con los procedimientos discursivos a nuestro alcance. Dios no nos pide en cada momento más que lo que entonces podemos darle; y a quien hace lo que puede de su parte, no le niega jamás su ayuda para ulteriores avances [58].

b) ACOSTUMBRARSE A RELACIONAR CON DIOS TODAS LAS COSAS CREADAS.—Es otro procedimiento psicológico para irse acercando poco a poco al punto de vista en que nos colocará definitivamente el don de ciencia. No descansemos en las criaturas; pasemos a través de ellas hasta Dios.

[56] Cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c. 9 n.T p.596-600.

[57] La expresión, de una fuerza realista insuperable, es de Santa Teresa (cf. *Vida* 15,14).

[58] Puede ayudar en esta labor la lectura de ciertas obras sobre este mismo asunto. El Venerable P. Granada escribió páginas admirables en varias de sus obras, y Fr. Diego de Estella compuso su famoso *Tratado de la vanidad del mundo*, que no ha perdido todavía su frescura y actualidad.

¿Acaso las bellezas creadas no son un pálido reflejo de la divina Hermosura? Esforcémonos en descubrir en todas las cosas la huella y el vestigio de Dios, preparando los caminos a la acción sobrehumana del Espíritu Santo.

c) OPONERSE ENÉRGICAMENTE AL ESPÍRITU DEL MUNDO.—El mundo, como vimos en su lugar, tiene el triste privilegio de ver todas las cosas —desde el punto de vista sobrenatural—precisamente *al revés de lo que son.* No se preocupa más que de gozar de las criaturas, poniendo en ellas su felicidad, completamente de espaldas a Dios. No hay, por consiguiente, otra actitud más contraria al espíritu del don de ciencia, que nos hace despreciar las criaturas o usar de ellas únicamente por relación a Dios y en orden a El. Huyamos de las reuniones mundanas, donde se lanzan y corren como moneda legítima falsas máximas totalmente contrarias al espíritu de Dios. Renunciemos a espectáculos y diversiones tantas veces saturados o al menos influidos por el ambiente malsano del mundo. Andemos siempre alerta para no dejarnos sorprender por los asaltos de este enemigo artero, que trata de apartar nuestra vista de los grandes panoramas del mundo sobrenatural.

d) VER LA MANO DE LA PROVIDENCIA EN EL GOBIERNO DEL MUNDO Y EN TODOS LOS ACONTECIMIENTOS PRÓSPEROS O ADVERSOS DE NUESTRA VIDA.—Cuesta mucho colocarse en este punto de vista, y nunca lo conseguiremos del todo hasta que lo haga en nosotros el don de ciencia y, sobre todo, el de sabiduría; pero esforcémonos en hacer lo que podamos. Es un dogma de fe que Dios cuida con amorosísima providencia de todos nosotros. Es nuestro Padre, que sabe mucho mejor que nosotros lo que nos conviene y nos gobierna con infinito amor, aunque no acertamos muchas veces a descubrir sus secretos designios en lo que dispone o permite sobre nosotros, sobre nuestros familiares o el mundo entero.

e) PREOCUPARSE MUCHO DE LA PUREZA DE CORAZÓN.—Este cuidado atraerá la bendición de Dios, que no dejará de darnos los dones que necesitamos para lograrla del todo, si somos fieles a su gracia. Hay una relación muy estrecha entre la guarda del corazón y cumplimiento exacto de todos nuestros deberes y las iluminaciones de lo alto: «Soy más entendido que los ancianos, si guardo tus preceptos» (Ps 118,100).

ARTICULO 2

LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

349. S.TH. II-II,17-22; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.4 a.2; MONS. GAY, *Vida y virtudes cristianas* t.1 tr.5; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnat.* t.1 p.272-364; BARRÉ, *Tractatus de virtutibus* tertia pars c.2; JANVIER, *Carême* 1913; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,18; IV,11; TANQUEREY, *Teologia ascética* n.1190-1206; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* I n.533-550; RAMÍREZ, O. P., *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960).

350. 1. Nociones.—1) La esperanza es una *virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella apoyados en el auxilio omnipotente de Dios.*

El *objeto material primario* de la esperanza es la bienaventuranza eterna, y el *secundario,* todos los medios que a ella conducen. El *objeto formal «quod»* es el mismo Dios, en cuanto bienaventuranza objetiva del hombre, connotando la bienaventuranza formal o visión beatífica. Y el *motivo formal* de

esperar *(objeto formal «quo»)* es la omnipotencia auxiliadora de Dios, connotando la misericordia y la fidelidad de Dios a sus promesas.

2) La esperanza reside en *la voluntad*, ya que su acto propio es cierto movimiento del apetito racional hacia el bien, que es el objeto de la voluntad [1].

3) La caridad y la fe son más perfectas que la esperanza [2]. En absoluto, la fe y la esperanza pueden subsistir sin la caridad (fe y esperanza *informes)*, pero ninguna virtud infusa puede subsistir sin la fe [3].

4) La esperanza *tiende con absoluta certeza* a su objeto [4]. Ello quiere decir que, aunque no podamos estar ciertos de que conseguiremos de hecho nuestra eterna salvación—a menos de una revelación especial (D 805)—, podemos y debemos tener la certeza absoluta de que, *apoyados en la omnipotencia auxiliadora de Dios* (motivo formal de la esperanza), no puede salirnos al paso ningún obstáculo insuperable para la salvación; o sea, que por parte de Dios no quedará, aunque puede quedar por nosotros. Se trata, pues, de una certeza de *inclinación* y de *motivo*, no de previo conocimiento infalible ni de evento o ejecución infrustrable [5].

5) Los bienes de este mundo caen también bajo el objeto *secundario* de la esperanza, pero únicamente en cuanto puedan sernos útiles para la salvación. Por eso dice Santo Tomás que, fuera de la salvación del alma, no debemos pedir a Dios ningún otro bien a no ser en orden a la misma salvación [6].

6) La esperanza teologal es imposible en los infieles y herejes formales, porque ninguna virtud infusa subsiste sin la fe. Pueden tenerla (aunque *informe)* los fieles pecadores que no hayan pecado directamente contra ella. Se encuentra propiamente en los justos de la tierra y en las almas del purgatorio. No la tienen los condenados del infierno (nada pueden esperar) ni los bienaventurados en el cielo (ya están gozando del Bien infinito que esperaban). Por esta última razón, tampoco la tuvo Cristo acá en la tierra (era bienaventurado al mismo tiempo que viador) [7].

7) El acto de esperanza (aun el informe) es de suyo honesto y virtuoso (contra Calvino, Bayo, jansenistas y Kant, que afirman que cualquier acto de virtud realizado por la esperanza del premio eterno es egoísta e inmoral). Consta expresamente

[1] Cf. II-II,18,1.
[2] Cf. II-II,17,7-8.
[3] Cf. I-II,65,4-5.
[4] Cf. II-II,18,4. Cf. D 806.
[5] Cf. RAMÍREZ, *De certitudine spei christianae* (Salamanca 1938).
[6] Cf. II-II,17,2 ad 2.
[7] Cf. II-II,18,2-3.

en la Sagrada Escritura [8] y puede demostrarlo la razón teológica, ya que la vida eterna es el fin último sobrenatural del hombre: luego obrar con la mira puesta en este fin no sólo es honesto, sino *necesario*. La doctrina contraria está condenada por la Iglesia (D 1303).

8) Por lo mismo, no hay en esta vida ningún estado de perfección que excluya habitualmente los motivos de la esperanza. Tal fue el error de quietistas y semiquietistas, condenados respectivamente por la Iglesia (D 1227.1232.1327ss).

El error de los jansenistas y quietistas al afirmar que el obrar por la esperanza es inmoral o imperfecto estriba en imaginarse que con ello deseamos a Dios como un bien para nosotros, *subordinando a Dios* a nuestra propia felicidad. No es eso. Como explica el cardenal Cayetano *(In II-II* 17,5 n.6): «aliud est concupiscere hoc *mihi*, et aliud concupiscere *propter me*». Deseamos a Dios *para nosotros*, pero no *a causa o por razón de nosotros*, sino por El mismo. Dios sigue siendo *el fin* del acto de esperanza, no nosotros. En cambio, cuando deseamos una cosa inferior (v.gr., el alimento material), la deseamos *para* nosotros y *por* nosotros: *nobis et propter nos*. Es completamente distinto.

351. 2. **Pecados contra la esperanza.**—Santo Tomás explica que a la esperanza se oponen dos vicios: uno, por defecto, la *desesperación*, que considera imposible la salvación eterna, y proviene principalmente de la *acidia* (pereza espiritual) y de la *lujuria;* y otro por exceso, la *presunción*, que reviste dos formas principales: la que considera la bienaventuranza eterna como asequible por las propias fuerzas, sin ayuda de la gracia (presunción *heretical)*, y la que espera salvarse sin arrepentimiento de los pecados u obtener la gloria sin mérito alguno (pecado contra el Espíritu Santo). La presunción suele provenir de la *vanagloria* y de la *soberbia* [9].

352. 3. **El crecimiento de la esperanza.**—La esperanza, como toda otra virtud, puede crecer y desarrollarse cada vez más. Veamos las principales fases de su desarrollo a través de las diferentes etapas de la vida espiritual.

A) Los principiantes

1) Ante todo evitarán tropezar en alguno de los dos escollos contrarios a la esperanza: la *presunción* y la *desesperación*. Para evitar el primero han de considerar que sin la gracia de Dios no podemos *absolutamente nada* en el orden sobrenatural: *sine me nihil potestis facere* (Io 15,5), ni siquiera tener un buen pensamiento o pronunciar fructuosamente el nombre de Jesús (1 Cor 12,3). Tengan en cuenta que Dios es infinitamente bueno y

[8] Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: Mt 19,21 y 29; 1 Cor 9,24; 2 Cor 4,17; Eph 1,18; Col 3,24, etc., etc.
[9] Cf. II-II,20-21.

misericordioso, pero también infinitamente justo, y nadie puede reírse de El (Gal 6,7). Está dispuesto a salvarnos, pero a condición de que cooperemos voluntariamente a su gracia (1 Cor 15,10) y obremos nuestra salvación con temor y temblor (Phil 2,12).

Contra la *desesperación* y el *desaliento* recordarán que la misericordia de Dios es incansable en perdonar al pecador arrepentido, que la violencia de nuestros enemigos jamás podrá superar al auxilio omnipotente de Dios y que, si es cierto que por nosotros mismos nada podemos, con la gracia de Dios seremos capaces de todo (Phil 4,13). Hay que levantarse animosamente de las recaídas y reemprender la marcha con mayores bríos, tomando ocasión de la misma falta para redoblar la vigilancia y el esfuerzo: «Todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios», dice el apóstol San Pablo (Rom 8,28); y San Agustín se atreve a añadir: *etiam peccata*: «hasta los mismos pecados», en cuanto que son ocasión de que el alma se torne más vigilante y precavida.

2) PROCURARÁN LEVANTAR SUS MIRADAS AL CIELO:

a) *Para despreciar las cosas de la tierra.*—Todo lo de acá es sombra, vanidad y engaño. Ninguna criatura puede llenar plenamente el corazón del hombre, en el que ha puesto Dios una capacidad infinita. Y aun en el caso de que pudieran satisfacerle del todo, sería una dicha fugaz y transitoria, como la vida misma del hombre sobre la tierra. Placeres, dinero, honores, aplausos; todo pasa y se desvanece como el humo. Tenía razón San Francisco de Borja: «No más servir a señor que se me pueda morir». En fin de cuentas: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma para toda la eternidad?» (Mt 16,26).

b) *Para consolarse en los trabajos y amarguras de la vida.*—La tierra es un lugar de destierro, un valle de lágrimas y de miserias. El dolor nos acompaña inevitablemente desde la cuna hasta el sepulcro; nadie se escapa de esta ley inexorable. Pero la esperanza cristiana nos recuerda que todos los sufrimientos de esta vida no son nada en comparación de la gloria que ha de manifestarse en nosotros (Rom 8,13) y que, si sabemos soportarlas santamente, estas momentáneas y ligeras tribulaciones nos preparan el peso eterno de una sublime e incomparable gloria (2 Cor 4,17). ¡Qué consuelo tan inefable experimenta el alma atribulada al contemplar el cielo a través del cristal de sus lágrimas!

c) *Para animarse a ser buenos.*—Cuesta mucho la práctica de la virtud. Hay que dejarlo todo, hay que renunciar a los propios gustos y caprichos y hay que rechazar los continuos asaltos del mundo, demonio y carne. Sobre todo al principio de la vida espiritual se hace muy dura esta lucha continua. ¡Pero qué aliento tan grande se experimenta al levantar los ojos al cielo! Vale la pena esforzarse un poco durante los breves años del destierro a fin de asegurarse bien la posesión eterna de la patria. Más adelante, cuando el alma vaya avanzando por los caminos de la unión con Dios, los motivos del amor desinteresado prevalecerán sobre los de la propia felicidad; pero nunca se abandonarán del todo (error quietista), y aun los santos más grandes encuentran en la *nostalgia del cielo* uno de los más poderosos estímulos para seguir adelante sin desmayo en la vía del heroísmo y de la santidad.

B) LAS ALMAS ADELANTADAS

A medida que el alma va progresando en los caminos de la perfección, procurará cultivar la virtud de la esperanza intensificando hasta el máximo su *confianza en Dios* y en su divino auxilio. Para ello:

1) No se preocupará con solicitud angustiosa del día de mañana.—Estamos colgados de la divina y amorosísima providencia de nuestro buen Dios. Nada nos faltará si confiamos en El y lo esperamos todo de El:

a) Ni en el orden temporal: «Ved los lirios del campo...; ved las aves del cielo...; ¿cuánto más vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-34).

b) Ni en el orden de la gracia: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante» (Io 10,10). «Según las riquezas de su gracia que superabundantemente derramó sobre nosotros» (Eph 1,7-8). Por eso:

2) Simplificará cada vez más su oración.—«Cuando oráreis no habléis mucho..., que ya sabe vuestro Padre celestial las cosas que necesitáis antes de que se las pidáis» (Mt 6,7-13). La fórmula del Padre nuestro, plegaria incomparable, que brotó de los labios del divino Maestro, será su predilecta, junto con aquellas otras del Evangelio tan breves y llenas de confianza en la bondad y misericordia del Señor: «Señor, el que amas está enfermo...; si tú quieres, puedes limpiarme...; haced que vea...; enséñanos a orar...; auméntanos la fe...; no tienen vino...; muéstranos al Padre, y esto nos basta». ¡Cuánta sencillez y sublimidad en el Evangelio y cuánta complicación y amaneramiento en nosotros! El alma ha de esforzarse en conseguir aquella confianza ingenua, sencilla e infantil que arrancaba milagros al corazón del divino Maestro.

3) Llevará más lejos que los principiantes su desprendimiento de todas las cosas de la tierra.—¿Qué valen todas ellas ante una sonrisa de Dios? «Desde que he conocido a Jesucristo, ninguna cosa creada me ha parecido bastante bella para mirarla con codicia» (P. Lacordaire). Ante el pensamiento de la soberana hermosura de Dios, cuya contemplación nos embriagará de felicidad en la vida eterna, el alma renunciará de buen grado a todo lo terreno: cosas exteriores (desprendimiento total, amor a la pobreza), placeres y diversiones (hermosuras falaces, goces transitorios), aplausos y honores (ruido que pasa, incienso que se disipa), venciendo con ello la triple concupiscencia, que a tantas almas tiene sujetas a la tierra impidiéndolas volar al cielo (1 Io 2,16).

4) Avanzará con gran confianza por las vías de la unión con Dios.—Nada podrá detenerla, si ella quiere seguir adelante a toda costa. Dios, que la llama a una vida de íntima unión con El, le tiende su mano divina con la garantía absoluta de su omnipotencia, misericordia y fidelidad a sus promesas. El mundo, el demonio y la carne le declararán guerra sin cuartel, pero «los que confían en el Señor renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse» (Is 40,31). Con razón decía San Juan de la Cruz que con la librea verde de la esperanza «se agrada tanto al Amado del alma, que es verdad decir que tanto alcanza de él cuanto de ella El espera» [10]. El alma que, a pesar de todas las contrariedades y obstáculos, siga animosamente su camino con toda su confianza puesta en Dios, llegará, sin duda alguna, a la cumbre de la perfección.

C) Las almas perfectas

Es en ellas donde la virtud de la esperanza, reforzada por los dones del Espíritu Santo, alcanza su máxima intensidad y perfección. He aquí las principales características que en ellos reviste:

1) Omnímoda confianza en Dios.—Nada es capaz de desanimar a un siervo de Dios cuando se lanza a una empresa en la que está interesada la

[10] *Noche* II,21,8.

gloria divina. Diríase que las contradicciones y obstáculos, lejos de disminuirla, intensifican y aumentan su confianza en Dios, que llega con frecuencia hasta la audacia. Recuérdese, por ejemplo, los obstáculos que tuvo que vencer Santa Teresa de Jesús para la reforma carmelitana y la seguridad firmísima del éxito con que emprendió aquella obra superior a las fuerzas humanas, confiando únicamente en Dios [11]. Llegan, como de Abraham dice San Pablo, «a esperar contra toda esperanza» (Rom 4,18). Y están dispuestos en todo momento a repetir la frase heroica de Job: «aunque me matare, esperaré en El» (Job 13,15). Esta confianza heroica glorifica inmensamente a Dios y es de grandísimo merecimiento para el alma.

2) PAZ Y SERENIDAD INCONMOVIBLES.—Es una consecuencia natural de su omnímoda confianza en Dios. Nada es capaz de perturbar el sosiego de su espíritu. Burlas, persecuciones, calumnias, injurias, enfermedades, fracasos..., todo resbala sobre su alma como el agua sobre el mármol, sin dejar la menor huella ni alterar en lo más mínimo la serenidad de su espíritu. Al santo Cura de Ars le dan de improviso una tremenda bofetada y se limita a decir sonriendo: «Amigo: la otra mejilla tendrá celos». San Luis Beltrán bebió inadvertidamente una bebida envenenada y permaneció completamente tranquilo al enterarse. San Carlos Borromeo continúa imperturbable el rezo del santo rosario al recibir la descarga de un arcabuz, cuyas balas pasaron rozándole el rostro. San Jacinto de Polonia no se defiende al verse objeto de horrenda calumnia, esperando que Dios aclarará el misterio. ¡Qué paz, qué serenidad, qué confianza en Dios suponen estos ejemplos heroicos de los santos! Diríase que sus almas han perdido el contacto de las cosas de este mundo y permanecen «inmóviles y tranquilas como si estuvieran ya en la eternidad» (sor Isabel de la Trinidad).

3) DESEO DE MORIR PARA TROCAR EL DESTIERRO POR LA PATRIA.—Es una de las más claras señales de la perfección de la esperanza. La naturaleza siente horror instintivo a la muerte; nadie quiere morir. Sólo cuando la gracia se apodera profundamente de un alma comienza a darle una visión más exacta y real de las cosas y empieza a desear la muerte terrena para comenzar a vivir la vida verdadera. Es entonces cuando lanzan el «morior quia non morior», de San Agustín, que repetirán después Santa Teresa y San Juan de la Cruz—«que muero porque no muero»—, y que constituye uno de los más ardientes deseos de todos los santos. El alma que continúa apegada a la vida de la tierra, que mira con horror a la muerte que se acerca, muestra con ello bien a las claras que su visión de la realidad de las cosas y su esperanza cristiana es todavía muy imperfecta. Los santos—todos los santos—desean morir cuanto antes para volar al cielo.

4) EL CIELO, COMENZADO EN LA TIERRA.—Los santos desean morir para volar al cielo; pero, en realidad, su vida de cielo comienza ya en la tierra. ¿Qué les importan las cosas de este mundo? Como dice un precioso responsorio de la liturgia dominicana, los siervos de Dios viven en la tierra nada

[11] He aquí algunas expresiones admirables de la Santa en las que muestra su confianza inquebrantable en el Señor: «Todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios» *(Vida* 8,12); «ponía toda mi confianza en Dios» *(Ibid.*, 9,3); «y aunque la hacienda era poca, algo se había de fiar de Dios» *(Ibid.*, 32,17); «... no puede faltar Dios a quien le sirve» *(Relaciones* 2 p.14); «Hasta ahora... tenía más confianza en ayudas del mundo; ahora entiendo claro ser todos unos palillos de romero seco» *(Ibid.*, 3,1); «tenía muy creído que no había de faltar el Señor a las que no traían otro cuidado sino en cómo contentarle» *(Fundaciones* 1,2); «el ánimo no desfallecía, ni la esperanza» *(Ibid.*, 2,6); «para hacer muchos monasterios de pobreza sin renta, nunca me falta confianza» *(Ibid.*, 20,13); «la confianza que suelo tener en Nuestro Señor no se me quitaba» *(Ibid.*, 25,1); «si tenéis confianza en El..., no hayáis miedo que os falte nada» *(Ibid.*, 27,12); «la confianza del buen suceso no se me pierde un punto» *(Cartas* 242,1); «fíe de Dios, que es verdadero amigo» *(Ibid.*, 325,1).

más que con el cuerpo; pero su alma, su anhelo, su ilusión, está ya fija en el cielo [12]. Es, sencillamente, la traducción de aquel «nostra autem conversatio in caelis est» (Phil 3,20), que constituía la vida misma de San Pablo.

El don de temor

S,Th., II-II,19.—Véase, además, la nota bibliográfica del n.336

Las disposiciones sublimes de los santos que acabamos de recordar son efecto manifiesto de la actuación sobrehumana de los dones del Espíritu Santo. Las virtudes, abandonadas a sí mismas, nunca llegan a estas alturas. La regla de la pobre razón, aun iluminada por la fe, es demasiado imperfecta para percibir estos matices exquisitos; eso es cosa del Espíritu Santo sometiendo al alma al régimen de sus dones.

Según Santo Tomás de Aquino, el don encargado de perfeccionar la virtud de la esperanza es el de *temor*. Vamos a estudiarlo brevemente.

353. 1. **Naturaleza.**—El don de temor es *un hábito sobrenatural por el cual el justo, bajo el instinto del Espíritu Santo, adquiere docilidad especial para someterse totalmente a la divina voluntad por reverencia a la excelencia y majestad de Dios, que puede infligirnos un mal.*

Para entender esta doctrina es menester plantear un problema previo, como hace Santo Tomás en el artículo primero de esta cuestión: *¿Es posible que Dios sea temido?* Y contesta diciendo que Dios en sí mismo, como suprema e infinita Bondad, no puede ser objeto de temor, sino de amor. Pero, en cuanto que en castigo de nuestras culpas, puede infligirnos un mal, puede y debe ser temido. Y al contestar a una objeción armoniza el temor y la esperanza—que a primera vista parecen incompatibles—, diciendo que en Dios hay justicia y misericordia, la primera de las cuales excita en nosotros el temor, y la segunda, la esperanza. Y así, por diversas razones, Dios es objeto de temor y de esperanza [13].

Pero es menester examinar la naturaleza de ese temor, porque hay muchas clases de temor, y no todos son dones del Espíritu Santo, ni siquiera honestos. Es lo que hace Santo Tomás en los artículos siguientes, un resumen de los cuales ofrecemos aquí:

El temor se divide en *mundano, servil, filial e inicial* (a.2).

El temor *mundano* es aquel que no vacila en ofender a Dios para evitar un mal temporal (v.gr., apostatando de la fe para evitar los tormentos del tirano que la persigue). Este temor es siempre *malo*, ya que pone su fin en este mundo, completamente de espaldas a Dios (a.3). *Huye de la pena temporal, cayendo en la culpa ante Dios.*

[12] «Quoniam in hac peregrinatione *solo corpore constitutus*, cogitatione et aviditate *in illa aeterna patria conversatus est*» (responsorio tercero del primer nocturno del común de confesores en el Breviario dominicano).

[13] Cf. II-II,19,1 c et ad 2.

El temor *servil* es aquel que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad por los males que de no hacerlo así caerían sobre nosotros (castigos temporales, infierno eterno). Este temor, aunque imperfecto, es bueno en su substancia (a.4); pues, en fin de cuentas, nos hace evitar el pecado y se ordena a Dios como a su fin, no considerando la pena como el mal único (si así fuera, sería malo y pecaminoso) (a.6). *Huye de la culpa para evitar la pena* [14].

El temor *filial* (llamado también reverencial o casto) es el que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad, huyendo de la culpa sólo por ser ofensa de Dios y por el temor de ser separado de El. Se llama *filial* porque es propio de los hijos temer la pérdida y separación de su padre. Este temor, como es claro, es bueno y perfecto. *Huye de la culpa sin tener para nada en cuenta la pena.*

El temor *inicial* ocupa un lugar intermedio entre los dos últimos. Es aquel que huye de la culpa principalmente en cuanto ofensa de Dios, pero mezclando en esa huida cierto temor a la pena. Este temor es mejor que el servil, pero no tanto como el filial.

Ahora bien: ¿cuál de estos temores es don del Espíritu Santo?

Es evidente que ni el *mundano* ni el *servil* pueden serlo. El mundano, porque es pecaminoso: teme más perder al mundo que a Dios, a quien abandona por el mundo. Y tampoco el servil, porque, aunque de suyo no es malo, puede darse también en el pecador mediante una gracia actual que le mueva al dolor de atrición por el temor de la pena. Este temor es ya una gracia de Dios que le mueve al arrepentimiento, pero todavía no está conectado con la caridad ni, por consiguiente, con los dones del Espíritu Santo.

Según Santo Tomás (a.9), sólo el temor *filial* o *casto* entra en el don de temor, porque se funda en la caridad y reverencia a Dios como Padre y teme separarse de El por la culpa. Pero como el temor *inicial* no difiere substancialmente del filial (a.8), también aquél entra a formar parte del don de temor, aunque sólo en sus manifestaciones incipientes e imperfectas. A medida que crece la caridad, se va purificando este temor inicial, perdiendo su modalidad servil, que todavía teme la pena, para fijarse únicamente en la culpa en cuanto ofensa de Dios.

En la Sagrada Escritura se nos dice que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Ps 110,10). Pero esto hay que entenderlo no en cuanto a la *esencia* de la sabiduría especulativa—cuyos primeros principios son los artículos de la fe—, sino en cuanto a la sabiduría *práctica*, cuyo primer efecto es sujetar a los súbditos a la ley de Dios, que se consigue imperfectamente por el temor servil y con toda perfección por el temor filial (a.7).

El don de temor, como todos los demás, permanecerá en el cielo. No en cuanto *servil*—en este sentido no es don del Espíritu Santo—ni en cuanto *inicial*, ya que ninguna pena será entonces posible, sino sólo en cuanto *filial*. Y únicamente en su aspecto *reverencial* ante la Majestad de Dios; no

[14] La recta inteligencia de la moralidad del temor servil ofrece alguna dificultad. Para disiparla téngase en cuenta que el *miedo a la pena* puede influir de tres maneras en el que realiza una buena acción o deja de cometer un pecado: *a)* como causa *única*; v.gr., «Cometería el pecado si no hubiera infierno». En este sentido se le llama temor *servilmente servil*, y es malo y pecaminoso, porque, aunque de hecho evita la *materialidad* del pecado, *incurre formalmente en él* por el afecto que le profesa; no le importaría para nada la ofensa de Dios si no llevara consigo la pena. *b)* Como causa *remota* sobreañadida a la próxima y principal; v.gr., «No quiero pecar, porque es ofensa de Dios y *además* redundaría en perjuicio mío». Es claro que en este sentido es bueno y honesto (es el llamado temor inicial). *c)* Como causa *próxima*, aunque sin excluir otra razón suprema; v.gr., «No quiero cometer este pecado, porque me llevaría al infierno, *además* de ser ofensa de Dios». Este es el llamado temor simplemente *servil*; imperfecto sin duda alguna, pero honesto en el fondo, puesto que, aunque sea *más remotamente* (por esto es imperfecto), rechaza también como razón suprema la ofensa de Dios en cuanto tal. No hay inconveniente ninguno en que un fin *próximo* inferior se relacione y subordine a otro fin *remoto* superior: son dos cosas perfectamente compatibles.

en su aspecto de temor de la ofensa divina, que será completamente imposible por la impecabilidad intrínseca a la bienaventuranza (a.11).

354. 2. **Necesidad.**—La necesidad de los dones, en general, se toma de la imperfección con que sin ellos practicamos las virtudes infusas al someterlas a la regla de la razón humana aunque sea iluminada por la fe.

Tres son las principales virtudes que necesitan ser reforzadas por la regulación divina del don de temor: la esperanza, la templanza y la humildad [15].

a) La esperanza.—El hombre siente natural propensión a amarse desordenadamente a sí mismo, a presumir que algo es, algo vale y algo puede en orden a conseguir su bienaventuranza. Es el pecado de presunción, contrario a la virtud de la esperanza, que únicamente arrancará de raíz el don de temor al darnos un sentimiento *sobrenatural* de nuestra impotencia absoluta ante Dios—ni siquiera el nombre de Jesús podemos pronunciar convenientemente sin el auxilio divino (1 Cor 12,3)—, que traerá como consecuencia el apoyarnos únicamente en la omnipotencia auxiliadora de Dios, que es cabalmente el motivo formal de la esperanza. Sin el don de temor, esta última nunca llegará a ser del todo perfecta [16].

b) La templanza.—Santo Tomás dice que el don de temor mira principalmente a Dios, cuya ofensa nos hace evitar, y en este sentido pertenece a la virtud de la esperanza, como ya hemos dicho. Pero secundariamente puede mirar a cualquier otra cosa de la que el hombre se aparte para evitar la ofensa de Dios. Y en este sentido corresponde al don de temor corregir la tendencia más desordenada que el hombre experimenta—la de los placeres carnales—, reprimiéndola mediante el temor divino, ayudando y reforzando la virtud de la templanza [17].

c) La humildad.—Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando esta doctrina:

«Ama el hombre, ante todo, su grandeza, dilatarse y ensancharse más de lo que le corresponde, lo cual constituye el orgullo, la soberbia; mas la humildad le reduce a sus debidos límites para que no pretenda ser más de lo que es según la regla de la razón. Y sobre esto viene a actuar el don de temor, sumergiendo al alma en el abismo de su nada ante el todo de Dios, en las profundidades de su miseria ante la infinita justicia y majestad divinas. Y así, penetrada el alma por este don, como es nada delante de Dios y no tiene de su parte más que su miseria y su pecado, no intenta por sí misma grandeza ni gloria alguna fuera de Dios, ni se juzga merecedora de otra cosa que de

[15] Cf. I. G. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) c.8 n.S p.575-84.
[16] Cf. II-II,19,9 ad 1 et 2; 141,1 ad 3.
[17] Cf. II-II,141,1 ad 3.

desprecio y castigo. Sólo así puede la humildad llegar a su perfección; y tal era la humildad que vemos en los santos, con un desprecio absoluto de sí mismos»[18].

Al lado de estas tres virtudes fundamentales, el don de temor deja también sentir su influencia sobre otras varias, relacionadas de algún modo con aquéllas. No hay ninguna virtud moral que, a través de alguna teologal o cardinal, deje de recibir la influencia de algún don. Y así, a través de la templanza, el don de temor actúa sobre la *castidad*, llevándola hasta la delicadeza más exquisita; sobre la *mansedumbre*, reprimiendo totalmente la ira desordenada; sobre la *modestia*, suprimiendo en absoluto cualquier movimiento desordenado interior o exterior; y combate las pasiones que juntamente con la vanagloria son hijas de la soberbia: la jactancia, la presunción, la hipocresía, la pertinacia, la discordia, la réplica airada y la desobediencia[19].

355. 3. **Efectos.**—Son inapreciables los efectos santificadores que produce en las almas la actuación del don de temor, con ser el último y menos perfecto de todos[20]. He aquí los principales:

1) UN VIVO SENTIMIENTO DE LA GRANDEZA Y MAJESTAD DE DIOS, QUE LAS SUMERGE EN UNA ADORACIÓN PROFUNDA, LLENA DE REVERENCIA Y HUMILDAD.

Es el efecto más característico del don de temor, que se desprende de su misma definición. El alma sometida a su acción se siente transportada con fuerza irresistible ante la grandeza y majestad de Dios, que hace temblar a los mismos ángeles: «tremunt potestates». Delante de esa infinita majestad se siente nada y menos que nada, puesto que es una nada pecadora. Y se apodera de ella un sentimiento tan fuerte y penetrante de reverencia, sumisión y acatamiento, que quisiera deshacerse y padecer mil muertes por Dios.

Entonces es cuando la humildad llega a su colmo. Sienten deseos inmensos de «padecer y ser despreciados por Dios» (San Juan de la Cruz). No se les ocurre tener el más ligero pensamiento de vanidad o presunción. Ven tan claramente su miseria, que cuando les alaban les parece que se burlan de ellos (Cura de Ars). Santo Domingo de Guzmán se ponía de rodillas a la entrada de los pueblos, pidiendo a Dios que no castigase a aquel pueblo donde iba a entrar tan gran pecador. Llegados a estas alturas, hay un procedimiento infalible para atraerse la simpatía y amistad de estos siervos de Dios: injuriarles y llenarles de improperios (Santa Teresa de Jesús).

Este respeto y reverencia ante la majestad de Dios se manifiesta también en todas las cosas que dicen de algún modo relación a El. La iglesia u oratorio, el sacerdote, los vasos sagrados, las imágenes de los santos... todo lo miran y tratan con grandísimo respeto y veneración. El don de piedad produce también efectos semejantes; pero desde otro punto de vista, como veremos en su lugar correspondiente.

[18] P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *l.c.*, p.579-80; cf. II-II,19,9 ad 4.
[19] Cf. II-II, 132,5
[20] Cf. II-II, 19,9

Este es el aspecto del don de temor, que continuará eternamente en el cielo [21]. Allí no será posible—dada la impecabilidad del bienaventurado—el temor de la ofensa de Dios, pero permanecerá eternamente—perfeccionada y depurada—la reverencia y acatamiento ante la infinita grandeza y majestad de Dios, que llenará de estupor la inteligencia y el corazón de los santos.

2) Un gran horror al pecado y una vivísima contrición por haberlo cometido.

Iluminada su fe por los resplandores de los dones de entendimiento y ciencia y sometida la esperanza a la acción del don de temor, que la enfrenta directamente con la majestad divina, el alma comprende como nunca la malicia en cierto modo infinita que encierra cualquier ofensa de Dios por insignificante que parezca. El Espíritu Santo, que quiere purificar el alma para la divina unión, la somete a la acción del don de temor, que le hace experimentar una especie de anticipo del rigor inexorable con que la justicia divina ofendida por el pecado la ha de castigar en la otra vida si no hace en ésta la debida penitencia. La pobre alma siente angustias mortales, que alcanzan su máxima intensidad en la horrenda *noche del espíritu*. Le parece que está irremisiblemente condenada y que ya nada tiene que esperar. En realidad es entonces cuando la esperanza llega a un grado increíble de heroísmo, pues el alma llega a esperar «contra toda esperanza»—como Abraham (Rom 4,18)—y a lanzar el grito sublime de Job: «aunque me matare, esperaré en él» (Job 13,15).

El horror que experimentan estas almas ante el pecado es tan grande, que San Luis Gonzaga cayó desmayado a los pies del confesor al acusarse de dos faltas veniales muy leves. San Alfonso de Ligorio experimentó semejante fenómeno al oír pronunciar una blasfemia. Santa Teresa de Jesús escribe que «no podía haber muerte más recia para mí que pensar si tenía ofendido a Dios» (*Vida* 34,10). Y de San Luis Beltrán se apoderaba tal temblor al pensar en la posibilidad de condenarse, perdiendo con ello eternamente a Dios, que los cristales de su habitación retemblaban como cuando pasa por la calle cercana un camión.

Su arrepentimiento por la menor falta es vivísimo. De él procede el ansia reparadora, la sed de inmolación, la tendencia irresistible a crucificarse de mil modos que experimentan continuamente estas almas. No están locas. Es una consecuencia natural de las mociones del Espíritu Santo a través del don de temor.

3) Una vigilancia extrema para evitar las menores ocasiones de ofender a Dios.

Es una consecuencia lógica del efecto anterior. Nada temen tanto estas almas como la menor ofensa de Dios. Han visto claro, a la luz contemplativa de los dones, que en realidad es éste el único mal sobre la tierra; los demás no merecen el nombre de tales. ¡Qué lejos están estas almas de meterse voluntariamente en las ocasiones de pecado! No hay persona tan aprensiva que huya con tanta rapidez y presteza de un enfermo apestado como estas almas de la menor sombra o peligro de ofender a Dios. Esta vigilancia extrema y atención constante hace que esas almas vivan, bajo la moción especial del Espíritu Santo, con una pureza de conciencia tan grande, que a veces hace imposible—por falta de materia—la recepción de la absolución sacramental, a menos de someter a ella alguna falta de la vida pasada, sobre la que recaiga nuevamente el dolor y arrepentimiento.

[21] Cf. II-II,19,11.

4) Desprendimiento perfecto de todo lo creado.

Ya vimos al don de ciencia producir este efecto en el alma, pero desde otro punto de vista. Es que los dones están mutuamente conectados entre sí y con la caridad y se entrelazan e influyen mutuamente [22].

Se comprende perfectamente. El alma que a través del don de temor ha vislumbrado un relámpago de la grandeza y majestad de Dios, ha de estimar forzosamente como basura y estiércol todas las grandezas creadas. Honores, riquezas, poderío, dignidades..., todo lo considera menos que paja, como algo indigno de merecer un minuto de atención. Recuérdese el efecto que produjeron en Santa Teresa las joyas que le enseñó en Toledo su amiga doña Luisa de la Cerda; no le cabía en la cabeza que la gente pueda sentir aprecio por unos cuantos cristalitos que brillan un poco más que los corrientes y ordinarios (cf. *Vida* 38,4).

Teniendo en cuenta este efecto, relaciona Santo Tomás el don de temor con la primera bienaventuranza—pobreza de espíritu—, como vamos a ver seguidamente.

356. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.**—Según el Doctor Angélico, con el don de temor se relacionan dos bienaventuranzas: la primera—«Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3)—y la tercera—«Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5,5)—. La primera es la que corresponde *directamente* al don de temor, ya que, en virtud de la reverencia filial que nos hace sentir ante Dios, nos impulsa a no buscar nuestro engrandecimiento ni en la exaltación de nosotros mismos (soberbia) ni en los bienes exteriores (honores y riquezas); todo lo cual pertenece a la pobreza de espíritu, ya se la entienda del aniquilamiento del espíritu soberbio e hinchado—como dice San Agustín—, ya del desprendimiento de todas las cosas temporales por instinto del Espíritu Santo, como dicen San Ambrosio y San Jerónimo [23].

Indirectamente, *ex consequenti*, se relaciona también el don de temor con la bienaventuranza relativa a los que lloran [24]. Porque del conocimiento de la divina excelencia y de nuestra pequeñez y miseria se sigue el desprecio de todas las cosas terrenas y la renuncia a las delectaciones carnales, con llanto y dolor de los pasados extravíos.

Por donde se ve claro que el don de temor refrena todas las pasiones, tanto las del apetito irascible como las del concupiscible. Porque, por el miedo reverencial a la majestad divina ofendida por el pecado, refrena el ímpetu de las irascibles y rige y modera el de las concupiscibles. Es, pues, un don de

[22] Cf. I-II,68,5.
[23] Cf. II-II,19,12.
[24] Cf. II-II,19,12 ad 2.

valor inapreciable, aunque ocupe jerárquicamente el último puesto entre todos.

De los *frutos del Espíritu Santo* pertenecen al don de temor la *modestia*, que es una consecuencia de la reverencia del hombre ante la divina majestad, y la *continencia* y *castidad*, que se siguen sin esfuerzo de la moderación y encauce de las pasiones concupiscibles, efecto propio del don de temor [25].

357. 5. **Vicios opuestos.**—Al don de temor se opone principalmente la *soberbia*, según San Gregorio [26], pero de modo más profundo que a la virtud de la humildad. El don de temor—como hemos visto—se fija ante todo en la eminencia y majestad de Dios, ante la cual el hombre, *por instinto del Espíritu Santo*, siente su propia nada y vileza. La humildad se fija también preferentemente en la grandeza de Dios, en contraste con la propia nada, pero a la luz de la simple razón iluminada por la fe, y con una modalidad humana e imperfecta [27]. De donde es manifiesto que el don de temor excluye la soberbia de un *modo más alto* que el de la virtud de la humildad. El temor excluye hasta la raíz y el *principio* de la soberbia, como dice Santo Tomás [28]. Luego la soberbia se opone al don de temor de una manera más profunda y radical que a la virtud de la humildad.

Indirectamente se opone también al don de temor el vicio de la *presunción*, que injuria a la divina justicia al confiar excesiva y desordenadamente en la misericordia. En este sentido, dice Santo Tomás que la presunción se opone *por razón de la materia*, o sea, en cuanto que desprecia algo divino, al don de temor, del que es propio reverenciar a Dios [29].

358. 6. **Medios para fomentar este don.**—Aparte de los medios generales para atraerse la mirada misericordiosa del Espíritu Santo—recogimiento, pureza de corazón, fidelidad exquisita a la gracia, invocación frecuente del divino Espíritu, etcétera.—, he aquí algunos medios relacionados más de cerca con el don de temor:

a) MEDITAR CON FRECUENCIA EN LA INFINITA GRANDEZA Y MAJESTAD DE DIOS.—Nunca, ni con mucho, podremos llegar a adquirir con nuestros pobres esfuerzos discursivos el conocimiento contemplativo, vivísimo y pe-

25 Cf. II-II,19,12 ad 4.
26 Cf. SAN GREGORIO, I *Mor.* c.32; ML 75,547 AB; cf. S.TH., I-II,68,6 ad 2.
27 Cf. II-II,161,1-2.
28 Cf. II-II,19,9 ad 4; 161,2 ad 3.
29 «No cualquier clase de presunción es un pecado contra el Espíritu Santo, sino únicamente aquella por la cual se desprecia a la divina justicia por una desordenada confianza en la divina misericordia. Y tal presunción, por razón de la materia, o sea, en cuanto que por ella se desprecia algo divino, se opone a la caridad, o más bien, al don de temor, a quien pertenece reverenciar a Dios» (II-II,130,2 ad 1; cf. ibid., 21,3).

netrante que proporcionan los dones del Espíritu Santo [30]. Pero algo podemos hacer reflexionando en el poder y majestad de Dios, que sacó todas las cosas de la nada (Gen 1,1), que llama por su nombre a las estrellas y acuden en el acto temblando de respeto (Bar 3,33-36), que es más admirable e imponente que el mar embravecido (Ps 92,4), que vendrá sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad a juzgar a los vivos y a los muertos (Lc 21,27) y ante el que eternamente temblarán de respeto los principados y potestades: «tremunt potestates».

b) ACOSTUMBRARSE A TRATAR A DIOS CON CONFIANZA FILIAL, PERO LLENA DE REVERENCIA Y RESPETO.—No olvidemos nunca que Dios es nuestro Padre, pero también el Dios de terrible grandeza y majestad. Con frecuencia, las almas piadosas se olvidan de esto último y se permiten en el trato con Dios familiaridades excesivas, llenas de irreverente atrevimiento. Es increíble ciertamente hasta qué punto lleva el Señor su confianza y familiaridad con las almas que le son gratas, pero es preciso que tome El la iniciativa. Mientras tanto, el alma debe permanecer en una actitud reverente y sumisa, que, por otra parte, está muy lejos de perjudicar a la dulce confianza e intimidad propia de los hijos adoptivos.

c) MEDITAR CON FRECUENCIA EN LA INFINITA MALICIA DEL PECADO Y CONCEBIR UN GRAN HORROR HACIA ÉL.—Los motivos del amor son de suyo más poderosos y eficaces que los del temor para evitar el pecado como ofensa de Dios. Pero también éstos contribuyen poderosamente a detenernos ante el crimen. El recuerdo de los terribles castigos que Dios tiene preparados para los que desprecian definitivamente sus leyes sería muy bastante para hacernos huir del pecado si lo meditáramos despacio y con prudente reflexión. Es «horrendo—dice San Pablo—caer en las manos de Dios ofendido» (Hebr 10,31). Hemos de pensarlo con frecuencia, sobre todo cuando la tentación venga a poner ante nosotros los halagos del mundo o de la carne. Hay que procurar concebir un horror tan grande al pecado, que estemos prontos y dispuestos a perder todas las cosas, y aun la misma vida, antes que cometerlo. Para ello nos ayudará mucho la *huida de las ocasiones peligrosas*, que nos acercarían al pecado; la fidelidad al *examen diario de conciencia*, para prevenir las faltas voluntarias y llorar las que se nos hayan escapado; y, sobre todo, la *consideración de Jesucristo crucificado*, víctima propiciatoria por nuestros crímenes y pecados.

d) PONER ESPECIAL CUIDADO EN LA MANSEDUMBRE Y HUMILDAD EN EL TRATO CON EL PRÓJIMO.—El que tenga conciencia clara de que el Dios de la infinita majestad le ha perdonado misericordiosamente diez mil talentos, ¿cómo osará exigir con altanería y desprecio los cien denarios que acaso pueda deberle un consiervo hermano suyo? (cf. Mt 18,23-35). Hemos de perdonar cordialmente las injurias, tratar a todos con exquisita delicadeza, con profunda humildad y mansedumbre, teniéndolos a todos por mejores que nosotros (al menos en cuanto que probablemente no hubieran resistido a la gracia tanto como nosotros si hubieran recibido los dones que Dios nos ha dado con tanta abundancia y prodigalidad). El que haya cometido en su vida algún pecado mortal, ya nunca podrá humillarse bastante: es un «rescatado del infierno», y ningún lugar tan bajo puede haber fuera de él que no sea demasiado alto y encumbrado para el que mereció un puesto eterno a los pies de Satanás.

[30] «*Meditar* en el infierno, por ejemplo, es ver un león *pintado; contemplar* el infierno es ver un león *vivo*» (P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.7 c.4 a.5). Sabido es que la contemplación es efecto de los dones del Espíritu Santo.

e) PEDIR CON FRECUENCIA AL ESPÍRITU SANTO EL TEMOR REVERENCIAL DE DIOS.—En fin de cuentas, toda disposición perfecta es un don de Dios que sólo por la humildad y perseverante oración podremos alcanzar. La liturgia católica está llena de fórmulas sublimes: «se estremece mi carne por temor a ti, y temo tus juicios» (Ps 118,120); «mantén para con tu siervo tu oráculo, que prometiste a los que te temen» (Ps 118,38), etc., etc. Estas y otras fórmulas parecidas han de brotar frecuentemente de nuestro corazón y nuestros labios, bien convencidos de que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Eccli 1,16) y de que es menester obrar nuestra salvación «con temor y temblor» (Phil 2,12), siguiendo el consejo que nos da el mismo Espíritu Santo por medio del salmista: «servid al Señor con temor, rendidle homenaje con temblor» (Ps 2,11).

ARTICULO 3

LA VIRTUD DE LA CARIDAD

359. S.TH., II-II,23-46; SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.4 a.3-5; MONS. GAY, *Vida y virtudes cristianas* t.2 tr.12; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnat.* t.1 p.365-493; BARRÉ, *Tractatus de virtutibus* tertia pars c.3; JANVIER, *Carêmes* 1915-16; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,19-20; VI,12; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1207-61; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* I n.551-624; MAHIEU, *Probatio charitatis* (5.º ed.; Brugis 1949); MASSOULIÉ, *Traité de l'amour de Dieu* (1703). ROYO MARÍN, *Teología de la caridad* (BAC).

Hemos tratado ampliamente en otro lugar (n.147-155) de las íntimas relaciones existentes entre la perfección cristiana y la caridad. Pero es preciso tratar—siquiera sea brevemente—de los demás aspectos de esta virtud fundamental, la más importante y excelente de todas. Seguiremos el orden admirable de Santo Tomás en la *Suma Teológica*. Para no multiplicar las llamadas, daremos entre paréntesis la cita o referencia correspondiente, cosa que seguiremos haciendo en todo este tratado de las virtudes.

360. I. **La caridad en sí misma.**—1.º Comienza Santo Tomás diciendo que la caridad es una *amistad* entre Dios y el hombre. Como toda amistad, importa necesariamente una mutua *benevolencia*, fundada en la *comunicación de bienes* (II-II,23,1). Por eso, la caridad supone necesariamente la gracia, que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria.

El hombre, que por naturaleza no pasa de *siervo* del Creador, llega a ser, por la gracia y la caridad, *hijo* y *amigo* de Dios. Y si ya aquella servidumbre le ennoblece tanto (servir a Dios es reinar), ¡quién podrá medir la altura a que nos eleva la caridad de Dios, «que se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»! (Rom 5,5). A ti, que debieras permanecer siervo, te admite Dios como amigo. ¡Dignidad incomprensible del cristiano!

2.º La caridad es una realidad creada, un hábito sobrenatural infundido por Dios en el alma (a.2). Puede definírsela diciendo que es *una virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas y a nosotros y al prójimo por Dios.*

a) El *objeto material* sobre que recae la caridad lo constituye primariamente Dios, y secundariamente nosotros mismos y todas las criaturas racionales que han llegado o pueden llegar a la eterna bienaventuranza; y aun, en cierto modo, todas las criaturas, en cuanto son ordenables a la gloria de Dios.

b) El *objeto formal «quod»*—llamado también objeto material primario—es el mismo Dios como Sumo Bien, o sea, la bondad increada de Dios en sí misma considerada, abarcando la esencia divina, todos los divinos atributos y las tres divinas personas.

c) El *objeto formal «quo»*, o sea, el *motivo* del amor de caridad es Dios como amigo, o sea, el Sumo Bien *como objeto de su bienaventuranza y de la nuestra* (a.1 y 4).

La caridad, como hábito infuso, reside en la voluntad, ya que se trata de un movimiento de amor hacia el Sumo Bien, y el amor y el bien constituyen el acto y el objeto de la voluntad (24,1). Y es una virtud *sobrenatural*, que Dios infunde en la medida y grado que le place, sin tener para nada en cuenta las dotes o cualidades naturales del que la recibe (24,2-3).

3.º La caridad es virtud específicamente *una*, con especie átoma (23,3-5). Porque, aunque su objeto material recaiga sobre objetos tan varios (Dios, nosotros y el prójimo), el *motivo del amor*—que es la razón formal especificatica—es único: la divina Bondad en sí misma y en cuanto comunicada a nosotros y al prójimo.

De donde se sigue que, cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo por algún motivo distinto de la bondad de Dios, no hacemos un acto de caridad, sino de amor natural, filantropía, etc., o acaso de puro egoísmo (por las ventajas que nos puede traer). ¡Cuántos actos que parecen de caridad heroica están muy lejos de serlo! El heroísmo *puramente humano* no vale nada en el orden sobrenatural; es como moneda falsa que no circula en los bancos del cielo.

4.º La caridad es la más excelente de todas las virtudes. No solamente por su propia bondad intrínseca (es la que más nos une con Dios), sino porque sin ella no puede ser perfecta ninguna otra virtud, ya que es la *forma* de todas las demás virtudes infusas (23,7-8).

Ya hemos explicado en otro lugar (n.149) en qué sentido la caridad es la forma de todas las virtudes. Su excelencia intrínseca proviene de ser la virtud que más nos une con Dios, ya que descansa en El tal como es en sí mismo, por su sola divina bondad. Las únicas virtudes que podrían discutirle la primacía son las otras dos teologales (fe y esperanza), pero la caridad las supera con mucho. Porque la fe, que es un conocimiento intelectual, achica y empequeñece a Dios al traer su divina grandeza a la pequeñez de nuestro entendimiento, mientras que por la caridad la voluntad sale de sí misma y descansa en Dios en toda su infinita grandeza. Además, el conocimiento de la fe es oscuro, mientras que la caridad ama a Dios tal como es en sí. Y en cuanto a la esperanza, es un deseo de la divina Bondad, cuya *posesión real* nos la da la caridad: imperfectamente en esta vida y perfectísimamente en la otra (23,6-8).

La excelencia y superioridad de la caridad sobre las otras dos virtudes teologales—y, por consiguiente y *a fortiori*, sobre todas las demás—es un dato de fe que pertenece al depósito de la revelación. Lo dice expresamente el apóstol San Pablo: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor 13,13).

5.º Por el acto propio de la caridad, la voluntad sale de sí misma para descansar en Dios tal como es en sí mismo (23,6).

Esta profundísima doctrina de Santo Tomás, completada con lo que dice en el *ad primum* de este mismo artículo, nos da la clave para la solución de la tan debatida cuestión sobre si el entendimiento es superior a la voluntad o al revés. La voluntad *en sí misma* no cabe duda que es inferior al entendimiento, porque la voluntad es *potencia ciega*, y no puede producir su acto si el entendimiento—que es luz—no le pone delante el objeto apetecible. Luego el entendimiento antecede y guía a la voluntad, que sin él nada podría amar (nadie ama lo que no conoce). Pero la *operación* del entendimiento es completamente distinta de la de la voluntad. Porque el entendimiento atrae a sí las cosas, *vaciándolas*, por decirlo así, *en su propio molde intelectual*. De donde, cuando conoce los seres inferiores a él (v.gr., las cosas materiales), los ennoblece y dignifica, haciéndoles ascender al orden intelectual; pero, cuando conoce los seres superiores a él (Dios, los ángeles, las verdades sobrenaturales), los empequeñece y achica, obligándoles a entrar en sus moldes intelectuales inferiores.

Con la voluntad ocurre exactamente lo contrario. En virtud de su acto —el amor—, la voluntad sale de sí misma para descansar en el objeto amado tal como es en sí. De donde, si ama a los seres inferiores a ella (v.gr., las cosas de la tierra), se empequeñece y degrada, rebajándose a su nivel inferior; pero, si ama a los seres superiores (Dios, los ángeles, etc.), se engrandece y sublima, elevándose hasta el nivel de aquellos seres superiores en los que descansa por el amor tal como son en sí mismos. Por eso decía profundísimamente San Agustín: «Si amas la tierra, tierra eres; pero si amas a Dios, ¿qué he de decir sino que eres Dios?» [1].

De donde hay que concluir que aunque en sí mismo—como potencia natural—es más perfecto el entendimiento que la voluntad, en esta vida, y por la naturaleza misma de la operación, es más perfecto amar a Dios con la voluntad que conocerle por el entendimiento. Hay teólogos que saben muchas cosas de Dios, pero de una manera fría, puramente intelectual; y hay almas sencillas y humildes que apenas saben nada de teología, pero aman intensamente a Dios. Esto último es mejor.

De esta sublime doctrina se desprende otra consecuencia práctica de gran importancia. La única manera de no envilecernos y rebajarnos con el amor de las cosas creadas inferiores a nosotros es amarlas en Dios, por Dios y para Dios; o sea, por el motivo formal perfectísimo de la caridad. De donde se sigue que la caridad es como la varita mágica que convierte en oro todo cuanto toca, incluso las mismas cosas inferiores a nosotros, que, como hemos dicho, pueden ser referidas y ordenadas al amor y gloria de Dios.

361. 2. El aumento de la caridad. A. PRINCIPIOS—Ya hemos hablado de esto en otro lugar de nuestra obra (cf. n.285,12.ª). Pero dada la importancia de la materia, vamos a insistir un poco más.

[1] Cf. S.AUGUST., *In epist. Ioannis* tr.2 n.14: ML 35,1997.

1.º La caridad puede aumentar en esta vida (24,4). Porque siendo un movimiento de tendencia a Dios como último fin, mientras seamos viajeros es posible acercarse cada vez más al término; y este mayor acercamiento se verifica precisamente por el incremento de la caridad.

En este crecimiento, la caridad no puede encontrar tope en esta vida; puede crecer *in infinitum* (24,7). Lo cual no es obstáculo para que pueda llegar a ser relativamente perfecta en esta misma vida (24,8). Hemos hablado largamente de esto en otros lugares, donde remitimos al lector (cf. n.154 y 162).

2.º La caridad—como todos los demás hábitos—no crece por adición de forma a forma, sino por una *mayor radicación* en el sujeto (24,5).

No puede crecer por adición, porque esto es posible únicamente en las cosas *cuantitativas*, pero no en las *cualidades*, como son los hábitos. La razón es porque para que una cosa pueda unirse por adición a otra es necesario que se distinga realmente de ella (v.gr., el trigo que se añade a un montón es realmente distinto del que ya existía); en cuyo caso, más que de unión, hay que hablar de *reunión* (ya que el trigo sobreañadido no se ha unido intrínsecamente al otro, sino que se ha colocado al lado de él). Pero esto es imposible en las formas cualitativas (v.gr., la blancura no puede *sumarse* a la blancura, la caridad no puede *sumarse* a la caridad). Sólo cabe un aumento por *mayor radicación en el sujeto*. El alma—en este caso, la voluntad—va participando cada vez más de la caridad, en cuanto que cada vez se va *arraigando* y *penetrando* más profundamente en ella.

3.º La caridad—lo mismo que las demás virtudes—no aumenta por cualquier acto, sino sólo por los actos *más intensos* que el hábito que actualmente se posee (24,6).

Es una consecuencia inevitable de lo que acabamos de decir. Si la caridad creciera por adición, cualquier acto de la misma, por débil y remiso que fuera, la aumentaría cuantitativamente; y así, el que teniendo, verbigracia, 100 grados de caridad habitual hiciera un acto de amor de Dios como de dos o tres (flojísimo, como se ve), se le añadiría a los 100 y empezaría a tener 102 ó 103, con lo cual, en poco tiempo, y a base únicamente de multiplicar en gran escala los actos tibios e imperfectos, el termómetro de su caridad habitual alcanzaría una altura fabulosa, superior a la de los mayores santos. ¡A tales absurdos y aberraciones conducen las teorías falsas!

Muy otra es la verdadera naturaleza del crecimiento de la caridad. Como forma cualitativa que es, sólo puede crecer por una *mayor radicación* en el sujeto, y esto es imposible sin un acto *más intenso* que los anteriores. El termómetro no puede marcar un nuevo grado de calor si la temperatura del medio ambiente no aumenta efectivamente en un grado. Si juntamos dos termómetros, uno que esté marcando 30 grados y el otro 15, no reunimos 45 grados de calor, sino únicamente 30; porque los 15 grados de calor del segundo nada pudieron añadir a los 30 del primero. Para que tengamos 31 es preciso que aumente el calor hasta ese grado. Esto exactamente ocurre con el crecimiento de la caridad y de las demás virtudes.

Consecuencia práctica importantísima.—Si vivimos con flojedad y tibieza, *podemos tener completamente paralizada nuestra vida cristiana*, aun en el

supuesto de vivir habitualmente en gracia de Dios y practicar multitud de buenas obras imperfectas. El grado esencial de caridad—y, por consiguiente, el de gracia y el de todas las demás virtudes, puesto que crecen todas a la vez juntamente con la gracia y la caridad—estará paralizado a pesar de aquella multitud de obras buenas imperfectas [2].

Esta consecuencia, que no es más que un corolario inevitable de los principios que acabamos de sentar, adquiere en la experiencia de cada día una plena y total confirmación, que viene de rechazo a demostrar también la verdad y solidez de aquellos principios. Vemos, en efecto, multitud de almas buenas que viven habitualmente en gracia de Dios, que acaso llevan cuarenta o cincuenta años de vida religiosa en un monasterio sin haber cometido en todos ellos una sola falta grave, y habiendo practicado infinidad de obras y actos de sacrificio, etc., etc., y que, sin embargo, están muy lejos de ser santas. Si se las molesta o contraría, se enfadan; si les falta alguna cosa, ponen el grito en el cielo; si los superiores ordenan alguna cosa que no les agrada, murmuran y refunfuñan o, al menos, lo llevan interiormente a mal; que nadie les critique o les humille, si no quiere enemistarse con ellos, etc., etc. Todo esto muestra bien a las claras que están muy lejos todavía de haber alcanzado la perfección cristiana. Ahora bien: ¿cómo se explica este fenómeno después de tantas buenas obras practicadas durante aquellos largos años de vida cristiana, religiosa o sacerdotal? La explicación teológica es muy sencilla: han practicado multitud de buenas obras, es verdad; pero de una manera *floja y tibia*, no con actos cada vez más fervientes, sino, al contrario, acaso más remisos e imperfectos. El resultado ha sido que el termómetro de su caridad—y, por consiguiente, el grado de gracia y de las demás virtudes—ha permanecido *completamente parado en lo esencial*. Son tan tibios e imperfectos como al principio de su conversión o de su vida religiosa.

Pero se dirá: Entonces tanta multitud de obras buenas, aunque imperfectas, ¿no les han valido para nada? O en términos más científicos: Los actos flojos y remisos, inferiores al grado habitual del hábito, ¿son completamente inútiles y estériles?

A esto respondemos que esos actos remisos no son completamente inútiles y estériles. Sirven para dos cosas, una en esta vida y otra en la gloria. *En esta vida* sirven para que no se enfríen del todo las disposiciones del alma, que la pondrían en trance de cometer un pecado mortal, que destruiría por completo toda su vida cristiana. Es cierto que el que no realiza un acto *más intenso* que el hábito que posee, no logrará jamás hacerlo crecer en sí mismo; pero, si se mantiene en una zona templada, no muy alejada de él, logra por lo menos que no se le pierda del todo. Porque, como dice Santo Tomás (24,10), el grado de caridad alcanzado *nunca disminuye en sí mismo* aunque se viva muchos años en la tibieza practicando actos inferiores o menos intensos; a no ser que se cometa un pecado *mortal*, en cuyo caso no sólo disminuye, sino que se destruye totalmente: baja bruscamente a cero (24,12). Ocurre algo así como con los termómetros que usan los médicos para tomar la fiebre a los enfermos: *suben* (si aumenta el grado de fiebre), pero *no bajan*, a no ser a base de una brusca y violenta sacudida (pecado mortal). La razón de no disminuir es clara: el grado de intensidad, una vez adquirido, lleva consigo el derecho a un premio eterno, que el alma nunca pierde, aunque ya no vuelva en toda su vida a merecer un aumento más. Aquel derecho permanece delante de Dios, y Dios jamás se vuelve atrás. Puede perderlo todo por el pecado mortal; pero, si no se produce ese pecado, los méritos adquiridos ante Dios tendrán su correspondiente premio en la vida eterna. No

[2] Cabe, no obstante, un aumento por la virtud *ex opere operato* de los sacramentos, como explicaremos en seguida.

es poco—en esta vida—que con esos actos remisos el alma haya logrado mantenerse en una zona templada, que, al menos, la ha mantenido en gracia de Dios y le ha conservado el grado esencial de méritos contraídos, aunque no haya logrado hacer subir la escala termométrica un solo grado más.

Pero hay más todavía. *En la otra vida*, esos actos flojos y remisos no quedarán tampoco sin premio ninguno. Es cierto que, por muchos que hayan sido, no tienen fuerza suficiente para aumentar un solo grado de *gloria esencial* (visión beatífica), que corresponde exactamente al grado habitual de gracia y de caridad alcanzado en este mundo. Pero, además de ese premio *esencial*, en el cielo hay otras muchas clases de premios *accidentales*. Cada uno de aquellos actos remisos—que, en fin de cuentas, fueron actos buenos y meritorios, puesto que fueron realizados en estado de gracia y bajo la influencia de la caridad—tendrá su correspondiente premio *accidental* de entre aquella variedad infinita de premios secundarios (del alma y del cuerpo) que constituyen la gloria accidental de los bienaventurados. Luego los actos remisos no son del todo inútiles ni en esta vida ni en la otra.

De todas formas, la diferencia entre los actos más intensos y los flojos o remisos es inmensa en orden a la vida eterna. Como dice Báñez—el gran comentarista de Santo Tomás, cuya doctrina acabamos de resumir en estas páginas [3]—, a los actos *más intensos* les corresponde un aumento de gloria *esencial* (premio del Bien *infinito)*, mientras que a los flojos y remisos les corresponde un aumento de gloria accidental (premio de bienes *creados*, limitados y finitos). ¡Pérdida inmensa la que se ha acarreado la tibieza, que ya no tendrá remedio por toda la eternidad!

Examinemos ahora algunas objeciones que se pueden poner a esta doctrina, cuya solución contribuirá a comprenderla en toda su verdad y grandeza.

Objeción 1.ª «Si esa teoría fuera cierta, sería de peor condición el santo que el tibio. Porque el santo—cuyo grado de caridad vamos a suponer que sea 100—para llegar a un grado más tendría que hacer un esfuerzo inmenso (como de 101), mientras que al tibio (que tiene, v.gr., 5 grados) le es muy fácil hacer un acto un poco mayor (como de 6 ó 7)».

Respuesta.—Tan fácil *y más* le resulta al santo hacer un acto de 101 como al tibio el de 6 ó 7. El objetante ha olvidado que el crecimiento de la gracia y de la caridad va aumentando al mismo tiempo la capacidad y fuerzas del alma. Aun en el orden puramente humano, un niño pequeñito no puede resistir una carga de cinco kilos, y el mozo de cuerda se carga tranquilamente un saco de 80. Y si en este orden corporal puede haber un límite infranqueable—por la limitación de las fuerzas humanas—, esto no tiene lugar en el crecimiento de la gracia, que va aumentando en cada caso las fuerzas del alma, cuya capacidad obediencial en manos de Dios es absolutamente inagotable. Los santos hacen actos de amor de Dios de una intensidad increíble con gran dulzura y facilidad.

Objeción 2.ª «Supongamos a un santo que hace un acto de amor de Dios como 50; inferior, con todo, al grado de su caridad habitual. Y a su lado, un alma tibia hace un acto de 25, superior al grado habitual que ya poseía. Esta última recibe por su acto de 25 un aumento esencial de gracia y de gloria, y el santo nada recibe por su acto de 50. Luego es de peor condición el santo».

[3] Cf. I,95,4; I,12,6; Báñez, *De fide, spe et charitate* in q.24 a.6 (Salmanticae 1584), en la que demuestra ser ésta la verdadera doctrina de Santo Tomás; y *Relectio de merito et augmento charitatis* (ibid., 1590), en la que contesta a las objeciones que se le hicieron.

RESPUESTA.—Todo es relativo en este mundo. Este santo que hace el acto de 50, obra floja y remisamente en relación con lo que podría hacer con su grado superior de caridad habitual; está muy puesto en razón que no se le recompense—al menos con el premio esencial—por su voluntaria falta de disposición. Mientras que el alma imperfecta que logró un acto *más intenso* merece un aumento esencial por el esfuerzo y fervor con que realizó ese acto. ¿Hemos olvidado que el Señor en el Evangelio exigió cinco talentos al siervo que había recibido otros cinco, y únicamente dos al que sólo había recibido dos? (cf. Mt 25,14-23). En todo caso, el acto imperfecto del santo no será del todo inútil, ya que, además de mantener su alma en una atmósfera templada, no demasiado alejada del acto más intenso, tendrá en el cielo su correspondiente premio accidental.

OBJECIÓN 3.ª «El concilio de Trento definió que el justo *por sus buenas obras* merece el aumento de la gracia y de la gloria (D 842). Nada dice del acto más o menos intenso de esas buenas obras. Luego no es necesario que sea más intenso».

RESPUESTA.—Tres siglos antes de que la Iglesia definiese esa doctrina, ya se la propuso como dificultad y dio la solución Santo Tomás de Aquino. He aquí sus propias palabras (24,6 ad 1): «A lo primero hay que decir que cualquier acto de caridad merece la vida eterna, pero no para que se le dé en seguida, sino *a su tiempo*. De semejante manera, cualquier acto de caridad merece el aumento de la caridad, *pero cuando se disponga para este aumento (sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum)*», o sea, cuando hace el acto más intenso, como ha explicado en el cuerpo del artículo. Ocurre aquí exactamente lo mismo que con la vida eterna. El justo la merece con sus buenas obras, pero no se le da en seguida, sino *a su tiempo*, o sea, cuando muere en gracia de Dios. Pero podría ocurrir que muriera en pecado mortal y perdiera para siempre la vida eterna a pesar de haberla merecido con sus anteriores buenas obras. De semejante manera, cualquier acto de caridad, aun los menos intensos, merecen el aumento de la gracia y de la caridad habitual, pero no se le dará de hecho ese aumento hasta que se produzca la disposición *física* indispensable para ello, o sea, el acto más intenso, Y si ese acto no se produce, el acto remiso tendrá un premio *accidental*, pero en nada aumentará el premio *esencial*, como ya hemos explicado [4].

OBJECIÓN 4.ª «De hecho, es de fe que los sacramentos aumentan la gracia *ex operato* sin necesidad de un acto dispositivo más intenso; basta simplemente no ponerles obstáculos—«non ponentibus obicem», dice el concilio de Trento (D 849)—. Luego lo mismo puede ocurrir con el crecimiento de la caridad fuera de los sacramentos».

RESPUESTA.—Niego en absoluto la paridad. Los sacramentos producen o aumentan la gracia por su propia virtud intrínseca *(ex opere operato)*, cosa que no ocurre con el crecimiento de las virtudes por vía de mérito, que se produce únicamente por el esfuerzo del que las practica con ayuda de la gracia *(ex opere operantis)*. Es diferentísimo el caso. Por eso en los sacramentos no se requiere otra disposición que la puramente negativa de *no ponerles obstáculos*, lo cual supone únicamente el *estado de gracia* en los sacramentos de vivos o la *atrición sobrenatural* en los de muertos; pero en

[4] No nos convence la teoría, que defienden incluso muchos tomistas, de que el alma al entrar en el cielo hará un acto intensísimo de caridad, que será la disposición física inmediata para que se le dé el aumento merecido en la tierra por todos aquellos actos remisos. Aparte de que esta afirmación es completamente gratuita—¿dónde consta todo eso?—, es mucho más lógica y profunda la doctrina de Santo Tomás, que exige la disposición física en esta vida.

el crecimiento de la gracia por vía de mérito extrasacramental se requiere la *disposición física más intensa* para que el aumento pueda producirse de hecho.

Téngase en cuenta, además, que, aun en la recepción de los sacramentos, el *grado de gracia* que en cada caso confieren varía infinitamente según las disposiciones del que los recibe. De dos personas que comulguen una al lado de la otra, es posible que la primera haya recibido la gracia como 10 y la otra como 100. Es porque el efecto *ex opere operato* de los sacramentos se conjuga y combina con las disposiciones *ex opere operantis* del que los recibe en orden al grado de gracia que se le ha de dar. El efecto mínimo *ex opere operato* que el sacramento lleva en sí mismo lo producirá *en todos igual*, con tal que no se le ponga obstáculo alguno; es el caso de los niños que se les bautiza sin que ellos lo sepan: reciben todos *ex opere operato* el mismo grado de gracia que lleva consigo el sacramento [5]; pero el mayor o menor grado de gracia que hayan de recibir los adultos *ex opere operantis* depende en absoluto de las disposiciones del que los recibe [6].

OBJECIÓN 5.ª «¿Cómo un acto más intenso puede salir de un hábito menor? ¿Es que el efecto puede ser mayor que su causa?»

RESPUESTA.—Ya se comprende que ese acto más intenso no puede salir del hábito menor a no ser que le empuje una previa *gracia actual* más intensa también. Sin la gracia actual preveniente, el hombre no podría hacer absolutamente nada en el orden sobrenatural, y sin una gracia más intensa es imposible el acto más intenso, como ya explicamos en su lugar correspondiente (cf. n.141 y 285,12). Esa gracia actual más intensa no se puede merecer (sería contradictorio); pero puede impetrarse *infaliblemente*, aunque a título gratuito o de limosna, por la oración revestida de las debidas condiciones (cf. n.285,14.ª y 287).

Expuestos ya los principios y resueltas las principales objeciones, saquemos ahora algunas consecuencias de importancia capital en la práctica. No serán sino sencillas aplicaciones o corolarios de los principios que acabamos de sentar.

362. B. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS. 1.ª *Vale más un acto intenso que mil tibios o remisos.*

Razón.—El acto intenso aumentará nuestro grado habitual de caridad, mientras que los tibios serán absolutamente impotentes para ello. Vale pues, infinitamente más una sola avemaría rezada con ardiente devoción que un rosario entero rezado distraídamente y con rutinaria languidez. Por eso es conveniente no cargarse demasiado de rezos voluntarios o devociones particulares. Lo que interesa es *la devoción*, no *las devociones* [7].

[5] Cf. III,69,8.

[6] Cf. Denz. 799, donde el concilio de Trento, hablando de la justificación, dice que cada uno la recibe en la medida y grado que el Espíritu Santo quiere y *según sus propias disposiciones:* «secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult (1 Cor 12,11) *et secundum propriam cuiusque* dispositionem et cooperationem». Esto mismo exactamente hay que decir de los sacramentos (cf. III,69,8).

[7] Cf. II-II,83,14, donde Santo Tomás pregunta si la oración ha de ser muy larga; y contesta que ha de durar tanto como sea útil para excitar el deseo interior del fervor o devoción; no más, pero tampoco menos. De donde hay que prevenirse contra la sobrecarga, pero también contra la tibieza y negligencia, que pueden encontrar fácil pretexto para acortar el tiempo destinado a la oración.

2.ª *Un justo perfecto agrada más a Dios que muchos tibios e imperfectos* [8].

Razón.—Porque si un acto ardiente de caridad vale más delante de Dios que mil actos imperfectos, el justo, que realiza continuamente esos actos, tiene que ser más grato a Dios que los otros mil imperfectos.

Esto mismo se puede probar por parte del mismo Dios. Como el amor de Dios a sus criaturas no es solamente afectivo, sino *efectivo*—es decir, que *produce* en ellas el bien que les desea, como explica profundísimamente Santo Tomás (I,20)—, hay que concluir que Dios ama más a los más perfectos, ya que derrama sobre ellos esas gracias actuales más intensas, que valen mil veces más que las gracias menos perfectas.

3.ª *La conversión de un pecador a una gran perfección agrada más a Dios y le glorifica más que la conversión de muchos pecadores a una vida tibia e imperfecta* [9].

Razón.—Es un sencillo corolario de los principios que acabamos de sentar.

4.ª *Agrada más a Dios y le glorifica más el predicador o maestro espiritual que convierte a un solo pecador llevándolo hasta la perfección cristiana, que el que convierte a muchos, pero dejándolos tibios e imperfectos* [10].

Razón.—Otra consecuencia natural de los principios sentados, que debe servir de gran consuelo y estímulo a los directores de almas que carezcan de dotes de elocuencia para el púlpito. En el silencio de un confesonario pueden hacer mayor bien y glorificar muchísimo más a Dios que los grandes predicadores de campanillas, que acaso se buscan a sí mismos en sus aparentes triunfos oratorios.

363. 3. Objeto de la caridad.—Santo Tomás dedica al objeto de la caridad una preciosa cuestión dividida en doce artículos (II-II,25). He aquí un breve resumen de los mismos:

1.º La caridad no se refiere únicamente a Dios, sino también al prójimo. Porque el amor a Dios nos hace amar todo aquello que pertenece a Dios o en donde se refleja su bondad. Y es evidente que el prójimo es un bien de Dios y participa o puede participar de la eterna bienaventuranza, fundamento de nuestra amistad sobrenatural. Por eso, el amor de caridad con que amamos al prójimo es exactamente el mismo específicamente con que amamos a Dios. No hay dos caridades, sino una sola, ya que el motivo formal de amar al prójimo es la bondad misma de Dios reflejada en él.

[8] Cf. SALMANTICENSES, *De caritate* d.5 n.76.
[9] Cf. SALMANTICENSES, *De caritate* d.5 n.80.
[10] SALMANTICENSES, *De caritate* d.5 n.85. Ya se comprende que de esta doctrina no puede sacarse la falsa consecuencia de que no tiene importancia la gravísima empresa de la conversión de los pecadores.

Corolario.—Luego, cuando amamos al prójimo *por cualquier otro motivo distinto de Dios,* no le amamos con amor de caridad. ¡Cuánto amor puramente natural que muchas veces es un verdadero egoísmo!

2.º Debemos amar incluso el hábito mismo de la caridad (la virtud en cuanto tal). No en calidad de *amigo*—como es obvio—, sino como un bien que queremos para nosotros mismos y para nuestros amigos.

Corolario.—Desearle al prójimo los bienes sobrenaturales: ése es el verdadero amor y la verdadera amistad.

3.º Las mismas criaturas irracionales pueden y deben ser amadas en caridad. No como amor de *amistad*—que supone la naturaleza racional y la comunicación de bienes, principalmente de la bienaventuranza eterna—, pero sí en cuanto bienes que podemos utilizar para gloria de Dios y servicio del prójimo. En este sentido, Santo Tomás no vacila en añadir: «Y así el mismo Dios las ama también en caridad».

Corolario.—Ahora se comprenden aquellas *locuras* del Pobrecito de Asís: el hermano Lobo, el hermano Sol, la hermana Flor...

4.º También hemos de amarnos a nosotros mismos con amor de caridad. Porque, aunque no podemos amarnos como *amigos*—la amistad supone siempre alteridad—, somos un bien de Dios, capaces de su gracia y de su gloria; y en este sentido, podemos y debemos amarnos.

Corolario.—Cuando para proporcionarnos un placer nos permitimos conculcar la ley de Dios aunque sea en cosas mínimas, en realidad hacemos un acto de odio contra nosotros mismos. Porque nos hacemos un daño y nos procuramos un mal, que es precisamente lo contrario de la caridad. Unicamente nos amamos de verdad cuando nos amamos en Dios, por Dios y para Dios.

5.º Por la misma razón, hemos de amar con amor de caridad nuestro propio cuerpo, en cuanto que por su naturaleza es obra de Dios y está llamado a cooperar a la consecución de nuestra bienaventuranza eterna, que redundará sobre él. Si bien, en cuanto naturaleza mal inclinada por el pecado, estímulo del mal y obstáculo para nuestra salvación, no debemos amarlo, sino más bien desear salir de él, como decía San Pablo: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24); y también: «Deseo morir para estar con Cristo» (Phil 1,23).

Corolario.—La mortificación cristiana, que tiene por objeto dominar las tendencias del cuerpo y reducirle a servidumbre, no es un acto de odio contra él, sino de verdadero y auténtico amor. «Pobre cuerpo mío—decía San Francisco de Asís—, perdóname; pero sepas que te trato tan mal en este mundo *porque te quiero mucho* y quiero que seas eternamente feliz».

Y San Pedro de Alcántara, aquel hombre que por la dura penitencia a que sometió su cuerpo no tenía más que los huesos revestidos de nervios y de piel—«parecía estar hecho de raíces de árboles», dice Santa Teresa, que le conoció en vida—, se apareció después de muerto a la misma Santa Teresa, diciéndole lleno de gozo: «¡Bendita penitencia, que tan grande gloria me ha proporcionado!» [11]. ¡Esto sí que es amar con verdadero amor el propio cuerpo! En cambio, el desgraciado pecador, que ahora le proporciona toda clase de gustos y placeres pecaminosos, le está preparando un terrible castigo en el otro mundo. Esto, que ahora parece amor al propio cuerpo, equivale a un auténtico y verdadero odio.

6.º Los pecadores *en cuanto tales* no son dignos de nuestro amor, ya que son enemigos de Dios y ponen obstáculo voluntario a su bienaventuranza eterna (en cuya participación se funda el amor de caridad). Pero *en cuanto hombres* son hechura de Dios y capaces de la eterna bienaventuranza, y en este sentido se les puede y debe amar.

Corolario.—Santo Tomás no vacila en añadir: «De donde, *en cuanto a la culpa, que lo hace adversario de Dios,* es digno de odio cualquier pecador, *aunque se trate del padre, de la madre y de los parientes,* como se nos dice en el Evangelio (Lc 14,26). Hemos, pues, de odiar en los pecadores lo que tienen de pecadores y amar lo que tienen de hombres, capaces todavía (por el arrepentimiento) de la eterna bienaventuranza. Y esto es amarlos verdaderamente por Dios con amor de caridad» (ibid.).

Esta doctrina tiene particular aplicación cuando los padres se oponen ilegítimamente a la vocación religiosa o sacerdotal de sus hijos, cometiendo con ello un gravísimo abuso. Hay que romper con ellos si es preciso, para obedecer a Dios antes que a los hombres.

7.º Los pecadores se aman *naturalmente* a sí mismos, en cuanto que desean su propia conservación; pero en realidad incurren en una gran equivocación al creer prácticamente que lo mejor que hay en ellos es su naturaleza *sensitiva,* a la que, por lo mismo, proporcionan toda clase de placeres, en contra de su naturaleza *racional,* que es evidentemente la mejor. Si a esto añadimos que con ello se acarrean una gran pérdida y desgracia en el orden sobrenatural, quedará bien claro que los pecadores, lejos de amarse verdaderamente a sí mismos, son precisamente sus peores enemigos.

Corolario.—El cardenal Cayetano pone a este artículo el siguiente precioso comentario práctico: «Graba bien en tu corazón las conclusiones de este artículo y de qué manera los malos, en cuanto tales, no se aman a sí mismos; y las cinco señales del verdadero amor a sí mismo, que solamente corresponde a los buenos, a saber: *a)* amar al hombre interior, o sea, vivir según la parte racional; *b)* querer para sí el bien de la virtud; *c)* trabajar en este sentido; *d)* conversar consigo mismo alegremente en el recogimiento interior; *e)* concordar perfectamente consigo mismo por la tendencia total

[11] Cf. SANTA TERESA, *Vida* 27,18-19; 36,20.

a la unidad y al bien. Y por estas señales examina cuidadosamente si por ventura eres enemigo tuyo; y medita esto con frecuencia e incluso diariamente».

8.º Hay que amar también por caridad a los propios enemigos, o sea, a los que nos desean, nos han hecho o tratan de hacernos algún mal. No precisamente *en cuanto enemigos*—sería amar su propia maldad—, pero sí *en cuanto hombres*, con el amor *general* debido a todos ellos. Y cuando nuestro enemigo se vea necesitado de nuestro *particular* amor, porque peligre espiritual o corporalmente, tenemos obligación de atenderle *en particular* como si no fuera enemigo nuestro. Fuera de estos casos de necesidad, no tenemos obligación de darle muestras *especiales* de amor (porque no estamos obligados a amar con amor *particular* a todos y cada uno de los hombres, lo que sería imposible); es necesario únicamente no negarle las señales generales de afecto que son debidas a todos nuestros semejantes; v.gr., el saludo cortés y cristiano.

Corolario.—Los santos, sin embargo, iban más lejos. Amaban tanto a Dios y a cualquier cosa con El relacionada, que este inmenso amor les hacía prescindir en absoluto de la mala voluntad que veían en sus prójimos. Más aún: se sentían atraídos con particular predilección hacia los que les perseguían y calumniaban, como se comprobó muchas veces en Santa Teresa de Jesús. Este heroísmo no es obligatorio para todos, pero el alma que quiere santificarse de veras es preciso que tienda a él con todas sus fuerzas para ser perfecta hija de Aquel «que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,45).

9.º Por lo mismo, es absolutamente obligatorio para todos, bajo pecado mortal, no negar a nuestros enemigos los beneficios o señales de afecto que se dan a todos los prójimos *en común* (v.gr., no excluirle de nuestras oraciones generales por todos los pecadores, etc.); pero no es necesario para la salvación—a no ser en la disposición interior del ánimo, o sea, en el supuesto de que se produjera un caso de *particular* necesidad—hacerles participantes de los beneficios o señales *especiales* de amor, que no se dan a todos los hombres, sino sólo, v.gr., a los familiares y amigos.

Corolario.—Sería pecado grave excluir al enemigo de las oraciones *comunes* o de las limosnas, venta de artículos comerciales, correspondencia en el saludo, etc.; pero no son obligatorias las muestras de amistad *especial*, a no ser que por las circunstancias haya escándalo en negarlas o sea éste el único procedimiento para que el enemigo se convierta deponiendo su odio, o que éste haya pedido perdón o dado especiales muestras de arrepentimiento y de afecto, pues en estos casos no corresponderle sería de ordinario señal de verdadero odio [12].

[12] Cf. ARREGUI, *Compendio de Teología moral* n.139.

Claro que la perfección de la caridad exige mucho más que esto. Como añade Santo Tomás a continuación, el perfecto no solamente se guarda de *ser vencido por el mal*—lo que es estrictamente obligatorio—, sino que aspira también a *vencer al mal con el bien* (Rom 12,21); en cuanto que no solamente evita el odio, sino que procura atraerse el amor de su enemigo colmándole de beneficios.

10.º Hay que amar a los ángeles, a los bienaventurados y a las almas del purgatorio con verdadero amor de caridad, ya que éste se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, que nos es común con todos ellos.

Corolario.—El amor a los ángeles y a los bienaventurados en cuanto tales es señal de una caridad exquisita y perfecta. Almas hay que practican ciertos actos penosos de virtud por amor a los bienaventurados y para proporcionarles con ello una alegría accidental. Por la misma razón, es un acto exquisito de caridad el amor y la compasión hacia las almas del purgatorio, manifestado con la aplicación frecuente de sufragios.

11.º No es lícito amar a los demonios ni a los condenados con amor de caridad. Porque, aunque su naturaleza de criaturas es obra de Dios y ejecutan y reflejan la justicia divina, están obstinados en el mal y son incapaces de la eterna bienaventuranza, que es el fundamento del amor de caridad. Amarlos equivaldría a odiar a Dios o a rechazar su infinita justicia, que es tan adorable como su misericordia.

Corolario.—Para que se vea la horrenda desdicha que supone la condenación eterna. Esos desgraciados han perdido para siempre el derecho a ser amados. En cuanto enemigos obstinados de Dios, tenemos obligación de odiarles eternamente con el mismo odio con que rechazamos el pecado, con el que se encuentran identificados. ¡Terrible y espantosa desgracia para toda la eternidad!

12.º La lista general de los seres u objetos a que se extiende la caridad es, pues, la siguiente: en primer lugar, Dios, que es la fuente de la bienaventuranza; a continuación, nuestra propia alma, que participa *directamente* de ella; en tercer lugar, nuestros prójimos (hombres y ángeles), compañeros de nuestra bienaventuranza, y, finalmente, nuestro cuerpo—en el que redunda la gloria del alma—y aun las mismas cosas o seres irracionales, en cuanto ordenables al amor y gloria de Dios.

Corolario.—La caridad es la virtud por excelencia que abarca en toda su inmensa grandeza los cielos y la tierra, que caben perfectamente dentro del corazón de Dios.

364. 4. Orden de la caridad.—El último artículo de la cuestión anterior es como el puente de enlace con la siguiente, que trata del orden de la caridad (II-II,26). He aquí un breve resumen de la misma:

1) La caridad ha de tener un orden, ya que se extiende a una serie de objetos que participan de muy diverso modo de la eterna bienaventuranza, que es el fundamento de la misma (26,1).

2) En primer lugar hay que amar a Dios en absoluto y sobre todas las cosas, ya que es sumamente amable en sí mismo y primer principio de la eterna bienaventuranza, que consiste esencialmente en la posesión eterna del mismo Dios (26,2). Por lo cual debemos amarlo más que a nosotros mismos, ya que nosotros somos simples participantes de la bienaventuranza, que se encuentra en Dios en toda su plenitud universal, como primer principio y origen fontal, del que se deriva a todos cuantos participan de ella (26,3).

Hemos de amar a Dios con todas las fuerzas y de todos los modos posibles con que se le puede amar. Y así hemos de practicar:

a) *El amor penitente*, doliéndonos de haberle ofendido en el pasado y proponiéndonos no volver jamás a disgustarle;

b) *el amor de conformidad*, cumpliendo exactamente los divinos preceptos y aceptando no sólo con resignación, sino con alegría y gratitud, todas cuantas pruebas quiera enviarnos, por duras y penosas que sean, pidiéndole su gracia para serle fiel en todo momento;

c) *el amor de benevolencia*, por el que desearíamos, si posible fuera, proporcionarle a Dios algún nuevo bien y felicidad que no tenga todavía; y como esto no es posible intrínsecamente—ya que en sí mismo es el Bien absoluto e infinito—, por lo menos nos esforzaremos por aumentar su *gloria extrínsecamente*, trabajando en la salvación y santificación de las almas y en extender su reinado de amor en todos los corazones. El celo—dice Santo Tomás—proviene de la intensidad del amor (I-II,28,4);

d) *el amor de amistad*, que se funda en el de benevolencia y añade la mutua correspondencia y comunicación de bienes. Y, sobre todo,

e) *el amor de complacencia*, que es el *amor puro* y sin mezcla alguna de interés, por el que descansamos en las infinitas perfecciones de Dios, alegrándonos y complaciéndonos en ellas porque le hacen infinitamente feliz y dichoso, sin tener para nada en cuenta las ventajas que de esa su dicha y felicidad puedan refluir sobre nosotros. Este amor puro no puede darse como *estado habitual* (D 1327)—porque no podemos ni debemos prescindir de la esperanza y deseo de nuestra propia felicidad, que encontraremos en Dios—, pero sí como acto aislado y transitorio, como lo experimentaron todos los santos.

3) En segundo lugar, debemos amar por Dios el bien espiritual de nuestra alma más todavía que el del prójimo. Porque nuestra alma participa *directamente* de la bienaventuranza, mientras que el prójimo es tan sólo nuestro *compañero* en la participación de ese inmenso bien (26,4).

Corolario.—Lo saca el mismo Santo Tomás cuando escribe: «Y prueba de esto es que el hombre no debe sufrir el daño de cometer un pecado—que contraría a la participación de la bienaventuranza—, ni siquiera para liberar al prójimo del pecado» (ibid.). Tanto es así, que el hombre no debería

jamás decir una pequeña mentira voluntaria—injuriando con ello a Dios y acarreándose el daño de un pecado venial—, aunque con ella pudiera convertir a todos los pecadores del mundo, libertar todas las almas del purgatorio y aun cerrar eternamente las puertas del infierno para que no se condene nadie más. Y si, en vista de estas grandes ventajas, se decidiera el hombre a cometer aquel pequeño pecado, haría una gran injuria a Dios (estimando en más el bien de las criaturas que el honor de Dios a quien ofende) y se acarrearía a sí mismo un daño que no podría compensarse con todos aquellos bienes. ¡Tan grande es la malicia de un solo pecado venial y tan funesto el daño que acarrea a quien voluntariamente lo comete!

4) Por la misma razón hay que amar el bien espiritual del prójimo más que a nuestro propio cuerpo. Porque el alma del prójimo participa *directamente* con nosotros de la eterna gloria, mientras que nuestro cuerpo participa tan sólo *indirectamente*, por redundancia en él de la gloria del alma (26,5).

Corolario.—Cuando lo exige así la salvación eterna del prójimo, colocado en extrema o casi extrema necesidad (v.gr., un niño que va a morir sin bautismo si nosotros no se lo administramos), estamos obligados *por caridad*, bajo pecado mortal, a atenderle aun con grave peligro de la propia vida. Vale más la vida eterna del prójimo que nuestra propia vida corporal.

Las aplicaciones de este principio son variadísimas, sobre todo en casos de ginecología (es un crimen el aborto voluntario, aun el llamado *terapéutico* para salvar la vida de la madre, puesto que se sacrifica la vida eterna del niño—que muere sin bautismo—por salvar la vida temporal de la madre, que vale infinitamente menos) o en la asistencia espiritual a enfermos contagiosos, apestados, etc.

5) Aun entre los diversos prójimos existe una cierta jerarquía en el amor de caridad que les debemos; porque no todos participan igualmente de la divina bondad, ni todos nos están unidos con los mismos lazos. Y así, objetivamente hablando, hay que desear mejores bienes a los mejores—los más santos, que están más cercanos a Dios—, aunque podemos amar con mayor intensidad *subjetiva* a nuestros parientes según la sangre, e incluso desear que lleguen a ser más santos que nadie, con gozo y sin envidia de los santos actuales. En igualdad de condiciones, siempre hay que amar más a los parientes según la sangre; y después de ellos, a los compatriotas, compañeros de milicia o profesión, etc. (26,6-8).

6) Entre los parientes, el orden *objetivo* reclama el primer lugar para los padres, que son nuestro *principio*, al que después de Dios debemos el ser: y entre ellos es antes el padre que la madre, porque el principio activo de la generación es más excelente que el pasivo [13]. Pero esto no impide que se pueda amar

[13] Según la moderna biología, el germen materno de la generación sería tan activo como el paterno; con lo cual la razón invocada por Santo Tomás, a base de la biología medieval, ya no sería válida. Sin embargo, eminentes biólogos modernos vuelven a decir que el germen paterno es *más activo* que el materno, con lo cual el argumento del Angélico recupera gran

con mayor intensidad *subjetiva* a la esposa y a los hijos que a los padres, y a la madre más que al padre (26,9-11).

7) Objetivamente debemos amar más a nuestros bienhechores que a los beneficiados por nosotros, porque aquéllos tienen para nosotros razón de *principio* de los bienes recibidos; pero subjetivamente solemos amar más a nuestros beneficiados, porque en el beneficio vemos una como prolongación de nosotros mismos (a.12).

8) El orden que la caridad señala en la tierra permanecerá en lo sustancial en el cielo. Pero como allí será Dios «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28), el orden se tomará exclusivamente con relación a Dios, no con relación a nosotros. Y así, amaremos más—no sólo objetiva, sino incluso intensiva y subjetivamente—a los más cercanos a Dios (los más santos) que a los más cercanos a nosotros (parientes, amigos...), si bien a estos últimos les amaremos—en el grado que les corresponda según su cercanía a Dios—por un doble título (26,13).

365. 5. Del amor, acto principal de la caridad.—Otra preciosa cuestión, a la que Santo Tomás dedica ocho artículos (II-II,27). He aquí un brevísimo índice de las conclusiones a que llega:

1) Es más propio de la caridad amar que ser amado. Porque aunque, como amistad que es, supone necesariamente ambas cosas, el primero es un acto propio, y el segundo del amigo (27-1).

2) El amor, en cuanto acto de caridad, supone la *benevolencia* (desear el bien) hacia el amigo, pero incluye, además, la unión afectiva. Por eso, la benevolencia es principio de la amistad (27,2).

3) Dios es infinitamente amable por sí mismo, y la caridad le ama en cuanto tal, sin ninguna subordinación a otro fin. Pero cabe que algo distinto de Dios nos disponga para adelantar en ese amor: los beneficios que de El hemos recibido o esperamos recibir y las penas que tratamos de evitar (27,3).

4) A Dios le podemos amar de una manera *inmediata* aun en esta vida. Porque, a diferencia del entendimiento, que trae las cosas a sí, la voluntad sale de sí misma por el amor para descansar *inmediatamente* en el objeto amado tal como es en sí (27,4).

5) Dios no puede ser amado por las criaturas tanto como merece serlo (infinitamente). Pero podemos y debemos amarle *totalmente* (o sea, todo cuanto El es y todo cuanto le pertenece de algún modo) y *con todo nuestro ser*, ya que, al menos habitualmente, hemos de ordenarnos y ordenar todas nuestras cosas a El (27,5).

6) En el amor de Dios no puede haber tasa ni medida *objetiva*, ya que de suyo es infinitamente amable. Pero puede y tiene que haberla forzosamente por parte nuestra; no en cuanto a la caridad *interna*—que cuanto más intensa será mejor—, sino en cuanto a sus manifestaciones *externas*, que no

parte de su valor. Sea de ello lo que fuere, el mismo Santo Tomás admite (en la solución de las dificultades de este mismo artículo 10) que pueden darse otras razones que hagan más amable a la madre que al padre.

pueden ser continuas (v.gr., necesitamos entregarnos al sueño o a ocupaciones absorbentes, estudio, etc., que suspenden el ejercicio *actual* de nuestra vida afectiva), aunque puedan y deban recibir estas mismas la orientación a Dios de la caridad *habitual* y el influjo de la *virtual* (27,6).

7) Entre el amor al amigo y al enemigo, ¿cuál de los dos es mejor y más meritorio? Hay que distinguir: si se ama al enemigo *únicamente por Dios* y al amigo por Dios y por alguna otra razón humana, es mejor el primero, puesto que tiene a Dios por exclusiva causa; si se ama a ambos *únicamente* por Dios, será más perfecto y meritorio el amor que se practique con *mayor intensidad* (que ordinariamente será el amor al enemigo, puesto que para ello se requiere mayor ímpetu de amor de Dios; aunque también la cercanía y amistad con el amigo suelen encender con vehemencia el fuego del amor); pero, si se les ama únicamente por Dios y con la *misma intensidad*, es más perfecto y meritorio amar al amigo que al enemigo, porque es más meritorio amar a los *mejores*, y es mejor el amigo que ama que el enemigo que odia (27,7).

8) De semejante manera, si se consideran *separadamente* el amor de Dios y el del prójimo, sin duda ninguna es mejor el amor de Dios. Pero si se les une, es mejor el amor del prójimo *por Dios* que el amor de Dios solo; porque el primero incluye ambos amores, y el segundo sólo el de Dios; y es más perfecto el amor de Dios que se extienda también al prójimo, ya que «hemos recibido de El el mandamiento de que quien ama a Dios, ame también al prójimo» (1 Io 4,21) (27,8).

366. 6. De los efectos de la caridad.—Santo Tomás somete a un análisis maravilloso los efectos que produce el acto principal de la caridad que es el amor. No podemos detenernos a examinarlos con detalle, pero vamos a recoger al menos el índice de los mismos. La lectura directa de la *Summa* (II-II 28-33) es de un gran valor formativo.

Son de dos clases: *internos* y *externos*. Los internos son tres:

1) EL GOZO ESPIRITUAL DE DIOS (28,1-4), que puede compaginarse con alguna tristeza, por cuanto no gozamos todavía de la perfecta posesión de Dios, que nos dará la visión beatífica;

2) LA PAZ (29,1-4), que es la «tranquilidad del orden», que resulta de la concordia de nuestros deseos y apetitos unificados por la caridad y ordenados por ella a Dios; y

3) LA MISERICORDIA (30,1-4), que es una virtud especial, fruto de la caridad, aunque distinta de ella, que nos inclina a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto contristan a nuestro hermano y en cuanto que podemos, además, vernos nosotros mismos en semejante estado. Es la virtud por excelencia de cuantas se refieren al prójimo; y el mismo Dios manifiesta en grado sumo su omnipotencia compadeciéndose misericordiosamente de nuestros males y remediando nuestras necesidades.

Los *externos* son otros tres:

1) LA BENEFICENCIA (31,1-4), que consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior; y se relaciona a veces con la justicia (cuando es obligatoria o *debida* al prójimo), con la misericordia (cuando ésta nos impulsa a socorrerle en sus necesidades) y con otras virtudes semejantes;

2) LA LIMOSNA (32,1-10), que es un acto de caridad *preceptuada a todos* (aunque en diferentes grados y medidas), y puede ejercitarse en lo *corporal* y en lo *espiritual* (obras de misericordia), siendo estas últimas de suyo más perfectas que aquéllas; y

3) LA CORRECCIÓN FRATERNA (33,1-8), que es una excelente limosna espiritual encaminada a poner remedio a los pecados del prójimo. Requiere el concurso de la prudencia para escoger el momento oportuno y los medios más adecuados; y pueden y deben ejercitarla no sólo los superiores sobre sus súbditos, sino incluso éstos sobre aquéllos, con tal de guardar los debidos miramientos y consideraciones y en el supuesto de que se pueda esperar con fundamento la enmienda; de lo contrario, están dispensados de corregir y deben abstenerse de hecho. Lo cual no puede aplicarse a los superiores, que tienen obligación de corregir y de aplicar al que resiste las penas correspondientes para salvar el orden de la justicia y promover el bien común mediante el escarmiento de los demás.

367. 7. Pecados opuestos a la caridad.—El estudio detallado de los pecados opuestos a las virtudes pertenece a la teología moral en su aspecto negativo. Recordamos aquí únicamente que los que se oponen a la virtud de la caridad son los siguientes según el Doctor Angélico (II-II,34-43):

1) EL ODIO, que, si se refiere a Dios, es un gravísimo pecado, el mayor de cuantos se pueden cometer; y, si se refiere al prójimo, es también el que lleva consigo mayor desorden *interior*, aunque no sea el que perjudique más al prójimo. Este último suele proceder de la envidia (34,1-6).

2) LA ACIDIA (tedio o pereza espiritual, que se opone al *gozo* del bien divino procedente de la caridad), que es pecado capital, y proviene del gusto depravado de los hombres, que no encuentran placer en Dios y consideran las cosas que a El se refieren como cosa triste, sombría y melancólica. Sus vicios derivados son la malicia, el rencor, la pusilanimidad, la desesperación, la torpeza o indolencia para observar los mandamientos y la divagación de la mente hacia las cosas ilícitas (35,1-4);

3). LA ENVIDIA (que se opone al *gozo espiritual* por el bien del prójimo) es un feo pecado que constrista al alma por el bien del prójimo, no porque nos amenace con ello algún mal, sino porque disminuye nuestra propia gloria y excelencia. Es de suyo pecado mortal contra la caridad, que nos manda alegrarnos del bien del prójimo, siendo veniales únicamente los primeros movimientos indeliberados de la sensibilidad o los que recaen sobre cosas insignificantes (parvedad de materia). De ella proceden, como vicio capital que es, el odio, la murmuración (casi siempre procede de la envidia), la difamación, el gozo en las adversidades del prójimo y la tristeza en su prosperidad (36,1-4);

4) LA DISCORDIA, que se opone a la paz y concordia por la *disensión de voluntades* en lo tocante al bien de Dios o del prójimo (37,1-2);

5) LA CONTIENDA O PORFÍA, que se opone a la paz con *las palabras* (discusión o altercado), y es pecado cuando se hace por espíritu de contradicción, se perjudica al prójimo o a la verdad o se defiende esta última en tonos altaneros y con palabras mortificantes (38,1-2).

6) EL CISMA, LA GUERRA, LA RIÑA Y LA SEDICIÓN, que se oponen a la paz *con las obras;* el *cisma*, apartando de la unidad en la fe y sembrando la división

en lo religioso (grandísimo pecado; 39,1-4); la *guerra* entre naciones o pueblos, que, cuando es injusta, es, además, un gravísimo pecado contra la caridad por los innumerables daños y trastornos que lleva consigo, aunque puede ser lícita en determinadas condiciones (40,1-4); la *riña*, especie de guerra entre particulares, que procede casi siempre de la ira, y que de suyo es falta grave en el que la provoca sin legítimo mandato de la autoridad pública (41,1-2). Tiene su máximo exponente en el *duelo* (riña o desafío previamente pactado a base de armas mortíferas), que es castigado por la Iglesia con la pena de *excomunión*, que alcanza a los protagonistas y todos sus cómplices y espectadores voluntarios (cn.2351); y la *sedición*, que consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de conspirar o de promover algaradas o tumultos, ya sea de unos contra otros o contra la autoridad y el poder legítimo (42,1-2).

7) EL ESCÁNDALO, que muchas veces se opone a la justicia, pero que ante todo es un grave pecado contra la caridad (como diametralmente opuesto a la *beneficencia)*, y que consiste en decir o hacer algo menos recto, que le da al prójimo ocasión de una ruina espiritual (43,1-8).

El don de sabiduría

II-II,45. Véase, además, la nota bibliográfica del n.336.

El don encargado de llevar a su última perfección la virtud de la caridad es el de sabiduría. Siendo la caridad la más excelente de todas las virtudes, ya se comprende que el don de sabiduría será, a su vez, el más excelente de los dones. Vamos a estudiarlo con la atención que se merece.

368. 1. Naturaleza.—El don de la sabiduría es *un hábito sobrenatural inseparable de la caridad por el cual juzgamos rectamente de Dios y de las cosas divinas por sus últimas y altísimas causas bajo el instinto especial del Espíritu Santo, que nos las hace saborear por cierta connaturalidad y simpatía.*

Expliquemos despacio la definición para darnos cuenta de la naturaleza de este don.

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...»—Es el género próximo de la definición común a todos los dones del Espíritu Santo.

b) «... INSEPARABLE DE LA CARIDAD...»—Es precisamente la virtud que viene a perfeccionar dándole una *modalidad divina*, de la que carece sometida al régimen de la razón humana aun iluminada por la fe. Por esta su conexión con la caridad poseen el don de sabiduría (en cuanto hábito) todas las almas en gracia (II-II,45,5) y es incompatible con el pecado mortal (ibid., 4). Lo mismo ocurre con todos los demás dones.

c) «... POR EL CUAL JUZGAMOS RECTAMENTE...»—En esto—entre otras cosas—se distingue del don de entendimiento. Lo propio de este último —como ya dijimos—es una penetrante y profunda intuición de las verdades de la fe en plan de *simple aprehensión*, sin emitir juicio sobre ellas. El juicio lo emiten los otros dones intelectivos en la siguiente forma: acerca de las cosas *divinas*, el don de sabiduría; de las cosas *creadas*, el don de ciencia; y en cuanto a la aplicación concreta a *nuestras acciones*, el don de consejo (II-II,8,6).

En cuanto que supone un *juicio*, el don de sabiduría reside en el entendimiento como en su sujeto propio; pero como el *juicio por connaturalidad con las cosas divinas* supone necesariamente la caridad, el don de sabiduría *causaliter* tiene su raíz en la caridad, que reside en la voluntad (45,2). Y no se trata de una sabiduría puramente especulativa, sino también *práctica*, ya que al don de sabiduría pertenece, en primer lugar, la contemplación de lo divino, que es como la *visión de los principios;* y en segundo lugar dirigir los actos humanos según razones *divinas*. En virtud de esta suprema dirección de la sabiduría por razones divinas, la amargura de los actos humanos se convierte en dulzura, y el trabajo en descanso (45,3 c et ad 3).

d) «... DE DIOS...»—Esta diferencia es propísima del don de sabiduría. Los demás dones perciben, juzgan o actúan sobre cosas distintas de Dios. El don de sabiduría, en cambio, recae primaria y principalísimamente sobre el mismo Dios, del que nos da un conocimiento sabroso y experimental que llena el alma de indecible suavidad y dulzura. Precisamente, en virtud de esta inefable *experiencia de Dios*, el alma juzga todas las demás cosas que a El pertenecen por las más altas y supremas razones, o sea, por razones *divinas;* porque, como explica admirablemente Santo Tomás, el que conoce y saborea la causa altísima por excelencia, que es Dios, está capacitado para juzgar todas las cosas por sus propias razones divinas (45,1), Volveremos sobre esto al señalar los *efectos* que produce en el alma este don.

e) «... Y DE LAS COSAS DIVINAS...»—Propiamente sobre las cosas divinas recae el don de sabiduría, pero esto no es obstáculo para que su juicio se extienda también a las cosas creadas, descubriendo en ellas sus *últimas causas y razones*, que las entroncan y relacionan con Dios en el conjunto maravilloso de la creación. Es como una visión *desde la eternidad* que abarca todo lo creado con una mirada escrutadora, relacionándolo con Dios, en su más alta y profunda significación, por sus razones divinas. Aun las cosas creadas son contempladas por el don de sabiduría *divinamente*.

Por aquí aparece claro que el objeto *primario*, u objeto *formal «quod»*, del don de sabiduría contiene el objeto *formal «quod»*, y el *material* de la fe; porque la fe mira primariamente a Dios, y secundariamente a las otras verdades reveladas. Pero se diferencia de ella por su objeto *formal «quo»*, ya que la fe se limita a *creer* y el don de sabiduría *experimenta y saborea* lo que la fe cree.

De semejante manera, el objeto *primario o formal «quod»* del don de sabiduría contiene el objeto *formal «quod»* y el *material* de la teología, que miran a Dios y a todas las verdades reveladas con sus conclusiones. Pero se diferencian en cuanto que la teología toma las verdades reveladas como *primeros principios*, y de ellos, a base del raciocinio, deduce las conclusiones; mientras que el don de sabiduría contempla los mismos principios con la iluminación del Espíritu Santo y no deduce propiamente las conclusiones teológicas, sino que las *percibe intuitivamente* por una especial iluminación sobrenatural.

Finalmente, el objeto *secundario* o *material* del don de sabiduría puede extenderse a todas las conclusiones de las demás ciencias, que son contempladas con esa misma luz divina, que muestra su relación con el fin último sobrenatural [14].

f) «... POR SUS ÚLTIMAS Y ALTÍSIMAS CAUSAS...»—Esto es lo propio y característico de toda verdadera sabiduría. Para cuya inteligencia es de saber que hay muchas clases de sabiduría que conviene tener aquí presentes.

[14] Cf. BARRE, *Tractatus de virtutibus* (París 1886) vol.1 p.229.

Sabio, en general, es aquel que conoce las cosas por sus últimas y más altas causas. Los filósofos definen la sabiduría: «El conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus últimas causas». El que contempla una cosa sin conocer sus causas, tiene de ella un conocimiento *vulgar* o *superficial* (v.gr., el aldeano que contempla un eclipse sin saber a qué se debe aquello); el que lo contempla conociendo y señalando sus causas *próximas*, tiene un conocimiento *científico* (v.gr., el astrónomo ante el eclipse); el que puede reducir sus conocimientos a los últimos principios del ser natural, posee la *sabiduría filosófica* o meramente natural (metafísica); el que, *guiado por las luces de la fe*, escudriña con su razón natural los datos revelados para arrancarles sus virtualidades intrínsecas y deducir nuevas conclusiones, posee la *máxima sabiduría natural* que se puede alcanzar en esta vida (teología), entroncada ya—*radicaliter*—con el orden sobrenatural (cf. S.Th., I,1,6). Y el que—presupuesta la fe y la gracia—juzga por *instinto divino* las cosas divinas y humanas por sus últimas y altísimas causas—o sea por sus razones *divinas*—, posee la *sabiduría sobrenatural*. Esta última es cabalmente la propia del don de sabiduría. Por encima de ese conocimiento no hay ningún otro en esta vida. Sólo le superan la *visión beatífica* y la sabiduría increada de Dios.

Por donde aparece claro que el conocimiento que proporciona al alma el don de sabiduría es incomparablemente superior al de todas las ciencias humanas, incluyendo a la misma teología, que tiene ya algo de divina [15]. Por eso se da a veces el caso de un alma sencilla e ignorante que carece en absoluto de conocimientos teológicos adquiridos por el estudio, y que, sin embargo, posee por el don de sabiduría un conocimiento profundísimo de las cosas divinas que pasma y maravilla a los más eminentes teólogos.

g) «... BAJO EL INSTINTO ESPECIAL DEL ESPÍRITU SANTO...»—Es lo propio y característico de todos los dones del mismo Espíritu Santo, que adquiere su exponente máximo en el de sabiduría por lo altísimo de su objeto: el mismo Dios y las cosas divinas. El hombre no procede en ellos por lento discurso y raciocinio, sino de una manera rápida e *intuitiva*, por un instinto especial, que procede del Espíritu Santo mismo. No les preguntemos a los místicos las razones que han tenido para obrar así o para pensar o decir tal o cual cosa, pues no las saben. Lo han *sentido así* con una clarividencia y seguridad infinitamente superior a todos los discursos y raciocinios humanos.

h) «... QUE NOS LAS HACE SABOREAR POR CIERTA CONNATURALIDAD Y SIMPATÍA».—Es otra nota típica de los dones, que alcanza su máxima perfección en el de sabiduría, que es de suyo un conocimiento *sabroso* y *experimental* de Dios y de las cosas divinas. Las almas que lo experimentan comprenden muy bien el sentido de aquellas palabras del salmo: «gustad y ved cuán suave es el Señor» (Ps 33,9). Experimentan deleites divinos, que las empujan al éxtasis y les hacen presentir un poco las alegrías inefables de la eternidad bienaventurada.

Es admirable la precisión y profundidad con que explica Santo Tomás esta nota típica del don de sabiduría. He aquí sus propias palabras: «Como ya hemos dicho, la sabiduría importa cierta rectitud del juicio según razones divinas. Ahora bien: la rectitud del juicio

[15] Sabido es que el hábito de la teología es *entitativamente natural*, porque procede del discurso natural de la razón, examinando los datos de la fe y extrayéndoles sus *virtualidades intrínsecas*, que son las conclusiones teológicas; pero *radicaliter* es o se le puede llamar *sobrenatural*, en cuanto que parte de los principios de la fe y recibe su influencia iluminadora a todo lo largo del discurso o raciocinio teológico (cf. I,1,6 ad 3).

puede acontecer de dos maneras: o según el perfecto uso de razón o por cierta *connaturalidad* hacia las cosas que hay que juzgar. Y así vemos que por discurso de la razón juzga rectamente de las cosas pertenecientes a la castidad el que ha estudiado la ciencia moral, pero por cierta *connaturalidad* con ella juzga rectamente de la castidad el que la practica habitualmente. De semejante manera, juzgar rectamente de las cosas divinas por el discurso de la razón pertenece a la sabiduría, en cuanto que es virtud intelectual; pero juzgar rectamente de esas cosas divinas por cierta *connaturalidad* hacia ellas, pertenece a la sabiduría, en cuanto que es don del Espíritu Santo; como Dionisio dice (in 2 cap. *de Div. Nom.)* que Hieroteo es perfecto en las cosas divinas *no sólo porque las conoce, sino porque las experimenta en sí mismo*» (45,2).

369. 2. **Necesidad.**—El don de sabiduría es absolutamente necesario para que la caridad pueda desarrollarse en toda su plenitud y perfección. Precisamente por ser la virtud más excelente, la más perfecta y divina de todas, está reclamando y exigiendo por su misma naturaleza la regulación divina del don de sabiduría. Abandonada a sí misma, o sea, manejada por el hombre en el estado ascético, tiene que someterse a la regulación humana, al pobre *modo humano* que forzosamente tiene que imprimirle el hombre. Ahora bien: esta atmósfera *humana* se le hace poco menos que irrespirable; la ahoga y asfixia, impidiéndole volar a las alturas. Es una virtud *divina* que tiene alas para volar hasta el cielo, y se la obliga a moverse a ras del suelo: por razones humanas, hasta cierto punto, sin comprometerse mucho, con grandísima *prudencia, con mezquindades raquíticas*, etc., etc. Unicamente cuando empieza a recibir la influencia del don de sabiduría, que le proporciona la atmósfera y *modalidad divina* que ella necesita por su propia naturaleza de virtud teologal perfectísima, empieza la caridad, por decirlo así, a respirar a sus anchas. Y, por una consecuencia natural e inevitable, empieza a crecer y desarrollarse rápidamente, llevando consigo al alma, como en volandas, por las regiones de la vida mística hasta la cumbre de la perfección, que jamás hubiera podido alcanzar sometida a la atmósfera y regulación humana en el estado ascético [16].

De esta sublime doctrina se deducen como corolarios inevitables dos cosas importantísimas en la Teología de la perfección cristiana. Primera: que el *estado místico* (régimen habitual o predominante de los dones) no sólo no es algo *anormal* y *extraordinario* en el desarrollo de la vida cristiana, sino que es precisamente la *atmósfera normal* que exige y reclama la gracia (forma *divina* en sí misma) para que pueda desarrollar todas sus virtualidades divinas a través de sus *principios operativos* (virtudes infusas), principalmente de las virtudes teologales, que son absolutamente *divinas* en sí mismas. Lo

[16] Cf. el estudio del P. L. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940), donde encontrará el lector una amplia información sobre esta materia.

místico debería ser precisamente lo *normal* en todo cristiano, y lo es de hecho en todo cristiano perfecto. Y segunda: que una actuación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano*, además de imposible y absurda—como ya demostramos en su lugar—, sería *completamente* inútil para perfeccionar las virtudes infusas, sobre todo las teologales; porque, siendo estas últimas superiores a los dones por su propia naturaleza (I-II,68,8), la única perfección que pueden recibir de ellos es la *modalidad divina* (propia y exclusiva de los dones), jamás una modalidad *humana*, que ya tienen las virtudes teologales abandonadas a sí mismas en el estado ascético, o sea, sometidas a la regulación humana de la pobre alma imperfectamente iluminada por la luz oscura de la fe.

370. 3. **Efectos.**—Por su propia elevación y grandeza y por lo sublime de la virtud que ha de perfeccionar, los efectos que produce en el alma la actuación del don de sabiduría son verdaderamente admirables. He aquí algunos de los más característicos:

1) LES DA A LOS SANTOS EL SENTIDO DIVINO, DE ETERNIDAD, CON QUE JUZGAN TODAS LAS COSAS.

Es el más impresionante de los efectos del don de sabiduría que aparecen al exterior. Diríase que los santos han perdido por completo el *instinto de lo humano* y que ha sido sustituido por el *instinto de lo divino*, con que ven y enjuician todas las cosas. Todo lo ven desde las alturas, desde el punto de vista de Dios; los pequeños episodios de su vida diaria, lo mismo que los grandes acontecimientos internacionales. En todas las cosas ven clarísima la mano de Dios. Nunca se fijan en las causas segundas inmediatas; pasan por ellas sin detenerse un instante hasta la Causa suprema, que lo rige y gobierna todo desde arriba. Tendrían que hacerse gran violencia para descender a los puntos de vista con que juzga las cosas la mezquindad humana. Un insulto, una bofetada, una calumnia que se lance contra ellos..., y en el acto se remontan hasta Dios, que lo quiere o permite para ejercitarles en la paciencia y aumentar su gloria. No se detienen un instante en la causa segunda (la maldad de los hombres); se remontan en seguida hasta Dios y juzgan el hecho desde aquellas alturas divinas. No llaman *desgracia* a lo que los hombres suelen llamarlo (enfermedad, persecución, muerte), sino únicamente a lo que lo es en realidad, por serlo delante de Dios (el pecado, la tibieza, la infidelidad a la gracia). No comprenden que el mundo pueda considerar como *riquezas y joyas* a unos cuantos cristalitos que brillan un poco más que los demás [17]; ven clarísimamente que no hay otro tesoro verdadero que Dios o las cosas que nos llevan a El. «¿De qué me vale esto para la eternidad?», decía San Luis Gonzaga; he ahí el único criterio diferencial de los santos para juzgar del valor de las cosas.

Entre otros muchos santos, este don brilló en grado eminente en Santo Tomás de Aquino. Es admirable el instinto sobrenatural con que descubre en todas las cosas el aspecto *divino* que las relaciona y une con Dios. Un acierto tan grande, tan rotundo, tan universal en todo cuanto toca, no se explica suficientemente por una sabiduría humana por muy elevada que se la suponga; es preciso pensar en el instinto divino, propio del don de sabiduría [18].

[17] Recuérdese el episodio de Santa Teresa que hemos recordado más arriba (n.345,5).
[18] Cf. P. GARDEIL, *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos* c.8 (Vergara 1907).

En nuestros días es admirable el caso de sor Isabel de la Trinidad. Según el P. Philipon—que ha estudiado tan a fondo las cosas de la célebre carmelita de Dijon—, el don de sabiduría es el más característico de su doctrina y de su vida [19]. Arrebatada su alma por una sublime vocación contemplativa hasta el seno mismo de la Trinidad Beatísima, en ella estableció su morada permanente, y desde aquellas divinas alturas contemplaba y juzgaba todas las cosas y acontecimientos humanos. Las mayores pruebas, sufrimientos y contrariedades no acertaban a perturbar un solo momento la paz inefable de su alma; todo resbalaba sobre ella, dejándola «inmóvil y tranquila como si su alma estuviera ya en la eternidad»...

2) LES HACE VIVIR DE UN MODO ENTERAMENTE DIVINO LOS MISTERIOS DE NUESTRA SANTA FE.

Escuchemos al P. Philipon explicando admirablemente estas cosas: «El don de sabiduría es el don real, el que hace entrar más profundamente a las almas en la participación del modo deiforme de la ciencia divina. Es imposible elevarse más alto fuera de la visión beatífica, que permanece su regla superior. Es la mirada del «Verbo espirando al Amor» comunicada a un alma que juzga todas las cosas por sus causas más altas, más divinas, por las razones supremas, «a la manera de Dios».

Introducida por la caridad en la intimidad de las personas divinas y como en el corazón de la Trinidad, el alma divinizada, bajo el impulso del Espíritu de Amor, contempla todas las cosas desde ese centro, punto indivisible donde se le presentan como a Dios mismo: los atributos divinos, la creación, la redención, la gloria, el orden hipostático, los más pequeños acontecimientos del mundo. En la medida en que es posible a una simple criatura, su mirada tiende a identificarse con el ángulo de visión que Dios tiene de sí mismo y de todo el universo. Es la contemplación al modo deiforme, a la luz de la experiencia de la Deidad, de la que el alma experimenta en sí misma la inefable dulzura: «per quandam experientiam dulcedinis» (I-II, 112,5).

Para comprender esto es preciso recordar que Dios no puede ver las cosas más que en sí mismo: en su causalidad. No conoce las criaturas directamente en sí mismas, ni en el movimiento de las causas contingentes y temporales que regulan su actividad. El las contempla en su Verbo, bajo un modo eternal, apreciando todos los acontecimientos de su providencia a la luz de su esencia y de su gloria» [20].

El alma hecha participante por el don de sabiduría de este modo divino de conocer penetra con mirada escrutadora en las profundidades insondables de la divinidad, a través de las cuales contempla todas las cosas *coloreadas* de lo divino. Diríase que San Pablo pensaba en estas almas cuando escribió aquellas asombrosas palabras: «El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10).

3) LES HACE VIVIR EN SOCIEDAD CON LAS TRES DIVINAS PERSONAS, MEDIANTE UNA PARTICIPACIÓN INEFABLE DE SU VIDA TRINITARIA.

«Mientras que el don de ciencia—escribe todavía el P. Philipon—toma un movimiento ascendente para elevar al alma desde las criaturas hasta Dios, y el de entendimiento por una simple mirada de amor penetra todos

[19] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.8.
[20] P. PHILIPON, *ibid.*

los misterios de Dios por fuera y por dentro, el don de sabiduría, por así decirlo, no sale jamás del corazón mismo de la Trinidad. Todo se le presenta en este centro indivisible. El alma así deiforme no puede ver las cosas más que por sus razones más altas y divinas. Todo el movimiento del universo, hasta los menores átomos, cae bajo su mirada a la purísima luz de la Trinidad y de los atributos divinos, pero ordenadamente según el ritmo en que las cosas proceden de Dios. Creación, redención, orden hipostático, todo se le presenta, aun el mismo mal, ordenado a la mayor gloria de la Trinidad. Elevándose, en fin, en una suprema mirada por encima de la justicia, de la misericordia, de la providencia y de todos los atributos divinos, descubre de pronto todas estas perfecciones increadas en su Fuente eternal; en esta Deidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que sobrepuja infinitamente todas nuestras concepciones humanas, estrechas y mezquinas, y deja a Dios incomprensible, inefable incluso a la mirada de los bienaventurados y aun a la mirada beatífica de Cristo; este Dios, que es a la vez, en su simplicidad sobreeminente, unidad y trinidad, esencia indivisible y sociedad de tres personas vivientes, realmente distintas según un orden de procesión que no suprime en modo alguno su consustancial igualdad. El ojo humano no hubiera podido jamás descubrir un tal misterio, ni el oído percibir tales armonías, ni el corazón sospechar una tal beatitud, si por gracia la Divinidad no se hubiera inclinado hasta nosotros en Cristo para hacernos entrar en estas insondables profundidades de Dios bajo la dirección misma de su Espíritu» [21].

El alma llegada a estas alturas ya no sale nunca de Dios. Si los deberes de su estado así lo exigen, se entrega exteriormente a toda clase de trabajos, aun los más absorbentes, con una actividad increíble; pero «en el más profundo centro de su alma»—como diría San Juan de la Cruz—siente permanentemente la divina compañía de «sus tres» y no les abandona un solo instante. Se han juntado en ella Marta y María de modo tan inefable, que la actividad prodigiosa de Marta en nada compromete el sosiego y la paz de María, que permanece día y noche en silenciosa y entrañable contemplación a los pies de su divino Maestro. Su vida acá en la tierra es ya un comienzo de la eternidad bienaventurada.

4) Lleva hasta el heroísmo la virtud de la caridad.

Es precisamente la finalidad fundamental del don de sabiduría. Liberada de sus ataduras humanas y recibiendo a pleno pulmón el aire divno que el don le proporciona, el fuego de la caridad adquiere muy pronto proporciones gigantescas. Es increíble hasta dónde llega el amor de Dios en las almas trabajadas por el don de sabiduría. Su efecto más impresionante es la muerte total al propio *yo*. Aman a Dios con un amor purísimo, por sola su infinita bondad, sin mezcla de interés o de motivos humanos. Es verdad que no renuncian a la esperanza del cielo, sino que lo desean más que nunca; pero es porque en él podrán amar a Dios con mayor intensidad aún y sin descanso ni interrupción alguna. Si, por un imposible, pudieran amar y glorificar más a Dios en el infierno que en el cielo, preferirían sin vacilar los tormentos eternos [22]. Es el triunfo definitivo de la gracia, con la muerte

[21] P. Philipon, ibid.

[22] Este sentimiento lo han experimentado gran número de santos. Véase, por ejemplo, con qué sencilla y sublime delicadeza lo expone Santa Teresita del Niño Jesús: «Una noche, no sabiendo cómo testificar a Jesus que le amaba y cuán vivos eran mis deseos de que fuera servido y glorificado por doquier, me sobrecogió el pensamiento triste de que nunca jamás, desde el abismo del infierno, le llegaría un solo acto de amor. Entonces le dije que *con gusto consentiría verme abismada en aquel lugar de tormentos y de blasfemias para que también allí fuera amado eternamente*. No podía glorificarle así, ya que El no desea sino nuestra bienaventuranza; pero cuando se ama, se ve uno forzado a decir mil locuras» *(Historia de un alma* c.5 n.23; 3.ª ed. Burgos 1950).

total al propio egoísmo. Entonces es cuando empiezan a cumplir el primer mandamiento de la ley de Dios con toda la plenitud compatible con las flaquezas y miserias del destierro...

En el aspecto que mira al prójimo, la caridad llega, paralelamente, a una perfección sublime a través del don de sabiduría. Acostumbrados a ver a Dios en todas las cosas, aun en los más mínimos acontecimientos, lo ven de una manera especialísima en el prójimo. Le aman con una ternura profunda, enteramente sobrenatural y divina. Le sirven con una abnegación heroica, llena, por otra parte, de naturalidad y sencillez. Ven a Cristo en los pobres, en los que sufren, en el corazón de todos sus hermanos..., y corren a ayudarle con el alma llena de amor. Gozan privándose de las cosas más necesarias o útiles para ofrecérselas al prójimo, cuyos intereses anteponen y prefieren a los propios, como antepondrían los del mismo Cristo, con quien le ven identificado. El egoísmo personal con relación al prójimo ha muerto enteramente. A veces, el amor de caridad que abrasa su corazón es tan grande, que rebosa al exterior en divinas locuras que desconciertan la prudencia y los cálculos humanos. San Francisco de Asís se abrazó estrechamente a un árbol—como criatura de Dios—, queriendo con ello estrechar en un abrazo inmenso a toda la creación universal, salida de las manos de Dios...

5) PROPORCIONA A TODAS LAS VIRTUDES EL ÚLTIMO RASGO DE PERFECCIÓN Y ACABAMIENTO, HACIÉNDOLAS VERDADERAMENTE DIVINAS.

Es una consecuencia inevitable del efecto anterior. Perfeccionada por el don de sabiduría, la caridad deja sentir su influencia divina sobre todas las demás virtudes, de la que es verdaderamente *forma*, aunque extrínseca y accidental, como explicamos en su lugar. Todo el conjunto de la vida cristiana experimenta esta divina influencia. Es ese *no se qué* de perfecto y acabado que tienen las virtudes de los santos, y que en vano buscaríamos en almas menos adelantadas. En virtud de esta influencia del don de sabiduría a través de la caridad, todas las virtudes cristianas se elevan de plano y adquieren una modalidad deiforme, que admite innumerables matices—según el carácter personal y el género de vida de los santos—, pero todos tan sublimes, que no se podría precisar cuál de ellos es más delicado y exquisito. Muerto definitivamente el egoísmo, perfecta en toda clase de virtudes, el alma se instala en la cumbre de la montaña de la santidad, donde se lee aquella sublime inscripción: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

371. 4. Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.—Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, adjudica al don de sabiduría la séptima bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Y prueba que le conviene en sus dos aspectos: en cuanto al mérito y en cuanto al premio. En cuanto al mérito («bienaventurados los pacíficos»), porque la paz no es otra cosa que *la tranquilidad del orden;* y establecer el orden (para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo) pertenece precisamente a la sabiduría. Y en cuanto al premio («serán llamados hijos de Dios»), porque precisamente somos hijos adoptivos

de Dios por nuestra participación y semejanza con el Hijo unigénito del Padre, que es la Sabiduría eterna [23].

En cuanto a los frutos del Espíritu Santo, pertenecen al don de sabiduría, a través de la caridad, principalmente estos tres: la *caridad*, el *gozo espiritual* y la *paz* [24].

372. 5. **Vicios opuestos.**—Al don de sabiduría se opone el vicio de la *estulticia*, o necedad espiritual [25], que consiste en cierto embotamiento del juicio y del sentido espiritual que nos impide discernir o juzgar las cosas de Dios según el mismo Dios por contacto, gusto o connaturalidad, que es lo propio del don de sabiduría. Más lamentable todavía es la *fatuidad*, que lleva consigo la incapacidad total para juzgar de las cosas divinas. De donde la estulticia se opone al don de sabiduría como cosa contraria; y la fatuidad, como la pura negación (46,1).

«De esta estupidez adolecemos siempre que apreciamos en algo las naderías de este mundo o juzgamos que vale algo cualquier cosa que no sea la posesión del sumo Bien o lo que a ella conduce. De ahí que, si no somos santos, tenemos que reconocer que somos verdaderamente estúpidos, por mucho que a nuestro amor propio le duela» [26].

Cuando esta estupidez es voluntaria por haberse sumergido el hombre en las cosas terrenas hasta perder la vista o hacerse inepto para contemplar las divinas, es un verdadero pecado (46,2), según aquello de San Pablo: «el hombre animal no comprende las cosas del Espíritu de Dios» (1 Cor 3,14). Y como no hay cosa que embrutezca y animalice más al hombre hasta sumergirle por completo en el fango de la tierra que la *lujuria*, de ella principalmente proviene la estulticia o necedad espiritual; si bien contribuye también a ella la *ira*, que ofusca la mente por la fuerte conmoción corporal, impidiéndole juzgar con rectitud (46.3 c et ad 3).

373. 6. **Medios de fomentar este don.**—Aparte de los medios generales que ya conocemos (recogimiento, vida de oración, fidelidad a la gracia, invocación frecuente del Espíritu Santo, humildad profunda, etc.), podemos disponernos para la actuación del don de sabiduría con los siguientes medios, que están perfectamente a nuestro alcance con ayuda de la gracia ordinaria:

[23] Cf. II-II,45,6.
[24] Cf. I-II,70,3; II-II,28,1 y 4; 29,4 ad 1.
[25] Cf. II-II, 46.
[26] P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.9 n.T p.595.

1) ESFORZARNOS EN VER TODAS LAS COSAS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE DIOS.—¡Cuántas almas piadosas y hasta consagradas a Dios ven y enjuician todas las cosas desde un punto de vista puramente *natural* y *humano*, cuando no del todo *mundano*! Su cortedad de vista y miopía espiritual es tan grande, que nunca aciertan a remontar sus miradas por encima de las causas puramente humanas para ver los designios de Dios en todo cuanto ocurre. Si se les molesta—aunque sea inadvertidamente—, se enfadan y lo llevan muy a mal. Si un superior les corrige algún defecto, en seguida le tachan de exigente, tirano y cruel. Si les manda alguna cosa que no encaja con sus gustos, lamentan su «incomprensión», su «despiste», su completa «ineptitud para mandar». Si se les humilla, ponen el grito en el cielo. A su lado hay que proceder en todo con la misma cautela y precaución que si se tratara de una persona mundana, enteramente desprovista de espíritu sobrenatural. ¡No es de extrañar que el mundo ande tan mal, cuando los que deberían dar ejemplo andan tantas veces así!

No es posible que en tales almas actúe jamás el don de sabiduría. Ese espíritu tan imperfecto y *humano* tiene completamente asfixiado el hábito de los dones. Hasta que no se esfuercen un poco en levantar sus miradas al cielo y, *prescindiendo de las causas segundas*, no acierten a ver la mano de Dios en todos los acontecimientos prósperos o adversos que les suceden, seguirán siempre arrastrando por el suelo su pobre y penosa vida espiritual. Para aprender a volar hay que batir muchas veces las alas hacia lo alto; al precio que sea y cueste lo que cueste.

2) COMBATIR LA SABIDURÍA DEL MUNDO, QUE ES ESTULTICIA Y NECEDAD ANTE DIOS.—La frase, como es sabido, es de San Pablo (1 Cor 3,19). El mundo llama sabios a los necios ante Dios (1 Cor 1,25). Y, por una antítesis inevitable, los sabios ante Dios son los que el mundo llama necios (1 Cor 1,27; 3,18). Y como el mundo está lleno de esta suerte de estulticia y necedad, por eso nos dice la Sagrada Escritura que «es infinito el número de los necios» (Eccl 1,15).

> «En efecto—escribe el P. Lallemant—, la mayor parte de los hombres tienen el gusto depravado, y se les puede con justa razón llamar locos, puesto que hacen todas sus acciones poniendo su último fin, al menos prácticamente, en la criatura y no en Dios. Cada uno tiene algún objeto al que se apega y refiere todas las demás cosas, no teniendo casi afección o pasión sino en dependencia de ese objeto; y esto es ser verdaderamente loco.
>
> ¿Queremos conocer si somos del número de los sabios o de los necios? Examinemos nuestros gustos y disgustos, ya sea ante Dios y las cosas divinas, ya ante las criaturas y las cosas terrenas. ¿De dónde nacen nuestras satisfacciones y sinsabores? ¿En qué cosas encuentra nuestro corazón su reposo y contentamiento?
>
> Esta suerte de examen es un excelente medio para adquirir la pureza de corazón. Deberíamos familiarizarnos con él, examinando con frecuencia durante el día nuestros gustos y disgustos y tratando poco a poco de referirlos a Dios.
>
> Hay tres clases de sabiduría reprobadas por la Escritura (Iac 3,15) que son otras tantas verdaderas locuras. La *terrena*, que no gusta más que de las riquezas; la *animal*, que no apetece más que los placeres del cuerpo, y la *diabólica*, que pone su fin en su propia excelencia.
>
> Y hay una locura que es verdadera sabiduría ante Dios. Amar la pobreza, el desprecio, las cruces, las persecuciones, es ser loco según el mundo. Y sin embargo, la sabiduría, que es un don del Espí-

ritu Santo, no es otra cosa que esta locura, que no gusta sino de lo que Nuestro Señor y los santos han gustado. Pero Jesucristo ha dejado en todo cuanto tocó en su vida mortal—como en la pobreza, en la abyección, en la cruz—un suave olor, un sabor delicioso; mas son pocas las almas que tienen los sentidos suficientemente finos para percibir este olor y para gustar este sabor, que son del todo sobrenaturales. Los santos *han corrido tras el olor de estos perfumes* (Cant 1,3); como un San Ignacio, que se regocijaba de verse menospreciado; un San Francisco, que amaba tan apasionadamente la abyección, que hacía cosas para quedar en ridículo; un Santo Domingo, que se encontraba más a gusto en Carcasona, donde era ordinariamente escarnecido, que en Tolosa, donde todo el mundo le honraba» [27].

3) No aficionarse demasiado a las cosas de este mundo aunque sean buenas y honestas.—La ciencia, el arte, la cultura humana, el progreso material de las naciones, etc., son cosas de suyo buenas y honestas si se las encauza y ordena rectamente. Pero si nos entregamos a estas cosas *con demasiado afán y ardor*, no dejarán de perjudicarnos seriamente; acostumbrado nuestro paladar al gusto de las criaturas, experimentará cierta torpeza o estulticia para saborear las cosas de Dios, tan diferentes en todo. El haberse dejado absorber por el apetito desordenado de la ciencia—aun de la sagrada y teológica—, tiene paralizadas en su vida espiritual a una multitud de almas, que se acarrean con ello pérdida irreparable; pierden el gusto de la vida interior, abandonan o acortan la oración, se dejan absorber por el trabajo intelectual, y descuidan la «única cosa necesaria» de que nos habla el Señor en el Evangelio [28]. ¡Lástima grande, que lamentarán en el otro mundo cuando ya no tenga remedio!

«¡Qué diferentes—continúa admirablemente el P. Lallemant—son los juicios de Dios de los de los hombres! La sabiduría divina es una locura a juicio de los hombres y la sabiduría humana es una locura a juicio de Dios. A nosotros toca ver con cuál de estos juicios queremos conformar el nuestro. Es preciso tomar el uno o el otro por regla de nuestros actos. Si gustamos de alabanzas y de honores, somos locos en esta materia; y tanto tendremos de locura cuanto tengamos de gusto en ser estimados y honrados. Como, al contrario, tanto tendremos de sabiduría cuanto tengamos de amor a la humillación y a la cruz.

Es monstruoso que aun en la religión se encuentren personas que no gustan más que de lo que puede hacerlas agradables a los ojos del mundo; que no han hecho nada de cuanto han hecho durante los veinte o treinta años de vida religiosa sino para acercarse al fin a que aspiran; apenas tienen alegría o tristeza sino relacionada con esto, o, al menos, son más sensibles a esto que a todas las demás cosas. Todo lo demás que mira a Dios y a la perfección les resulta insípido, no encuentran gusto alguno en ello.

Este estado es terrible y merecería ser llorado con lágrimas de sangre. Porque ¿de qué perfección son capaces esos religiosos? ¿Qué fruto pueden hacer en beneficio del prójimo? Mas ¡qué confusión experimentarán a la hora de la muerte cuando se les muestre que durante todo el curso de su vida no han buscado ni gustado más que el brillo de la vanidad como mundanos! Si están tristes estas pobres almas, decidles una palabra que les proporcione alguna esperanza de

[27] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.1.
[28] Cf. Lc 10,42.

cierto engrandecimiento, aunque falso, y las veréis al instante cambiar de aspecto; su corazón se llenará de gozo, como ante el anuncio de algún gran éxito o acontecimiento.

Por otra parte, como no tienen el gusto de la devoción, no califican sus prácticas más que de bagatelas y de entretenimientos de espíritus débiles. Y no solamente se gobiernan ellos mismos por estos principios erróneos de la sabiduría humana y diabólica, sino que comunican además sus sentimientos a los otros, enseñándoles máximas del todo contrarias a las de Nuestro Señor y del Evangelio, del cual tratan de mitigar el rigor por interpretaciones forzadas y conformes a las inclinaciones de la naturaleza corrompida, fundándose en otros pasajes de la Escritura mal entendidos, sobre los cuales edifican su ruina [29].

4) No apegarse a los consuelos espirituales, sino pasar a Dios a través de ellos.—Hasta tal punto nos quiere Dios únicamente para sí, desprendidos de todo lo creado, que quiere que nos desprendamos hasta de los mismos consuelos espirituales que tan abundantemente, a veces, prodiga en la oración. Esos consuelos son ciertamente importantísimos para nuestro adelantamiento espiritual [30], pero únicamente como estímulo y aliento para buscar a Dios con mayor ardor. Buscarlos para detenerse en ellos y saborearlos como *fin último* de nuestra oración sería francamente malo e inmoral; y, aun considerados como un *fin intermedio*, subordinado a Dios, es algo muy imperfecto, de que es menester purificarse si queremos pasar a la perfecta unión con Dios [31]. Hay que estar prontos y dispuestos para servir a Dios en la oscuridad lo mismo que en la luz, en la sequedad que en los consuelos, en la aridez que en los deleites espirituales. Hay que buscar directamente al Dios de los consuelos, no los consuelos de Dios. Los consuelos son como la salsa o condimento, que sirve únicamente para tomar mejor los alimentos fuertes, que nutren verdaderamente el organismo; ella sola no alimenta y hasta puede estragar el paladar, haciéndole insípidas las cosas convenientes cuando se las presentan sin ella. Esto último es malo, y hay que evitarlo a todo trance si queremos que el don de sabiduría comience a actuar intensamente en nosotros.

B. LAS VIRTUDES MORALES

374. Inmediatamente después del estudio de las virtudes teologales comienza Santo Tomás el de las morales. El orden lógico lo exige así. Rectificadas ya las potencias de nuestra alma en orden al fin sobrenatural por las virtudes teologales, es preciso rectificarlas también en orden a los medios para alcanzarlo. Tal es el papel de las virtudes morales infusas.

Como ya advertimos en otro lugar (n.110), las virtudes morales son muchas, sin que pueda precisarse exactamente su número. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* hasta 54, pero es muy posible que no tuviera intención de agotar en ab-

[29] P. Lallemant, *ibid.*
[30] Cf. P. Alintero, *Cuestiones místicas* 1.ª a.6.
[31] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo* y *Noche oscura* passim.

soluto el número de las posibles o realmente existentes. En todo caso, destacan entre todas cuatro fundamentales, alrededor de las cuales giran todas las demás, como la puerta sobre sus goznes o quicios. Por eso se llaman *cardinales* (del latín *cardo*, el quicio de la puerta). Tales son la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, con las cuales—y el conjunto de sus virtudes anejas o derivadas—queda rectificada toda la vida moral con relación a los medios.

Nosotros vamos a estudiar con alguna extensión estas cuatro virtudes cardinales y algunas de sus derivadas más importantes, limitándonos a ligeras alusiones a todas las demás. No permite otra cosa la naturaleza y extensión de nuestra obra. El lector que desee información más abundante no podrá encontrar nada más profundo y sintético a la vez que lo que enseña Santo Tomás en la segunda parte de su maravillosa *Suma Teológica*.

ARTICULO 4

La virtud de la prudencia

375. S.Th., II-II,47-56; Scaramelli, *Directorio ascético* t.3 a.1; Ch. de Smedt, *Notre vie surnaturelle* t.1 p.1-13; Barré, *Tractatus de virtutibus* p.2.ª c.1; Janvier, *Carême* 1917; Tanquerey, *Teologia ascética* n.1016-36; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* III,8; Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis* I n.625-36; Lumbreras, *De prudentia*.

376. 1. **Naturaleza.**—La prudencia *natural* o adquirida fue definida por Aristóteles, con mucha exactitud y precisión, «recta ratio agibilium», la recta razón en el obrar [1]. Esta misma definición vale en lo esencial para la prudencia infusa o sobrenatural. Pero, para mayor abundamiento, vamos a dar la siguiente definición más detallada: *Una virtud especial infundida por Dios en el entendimiento práctico para el recto gobierno de nuestras acciones particulares en orden al fin sobrenatural.*

Expliquemos un poco los términos de la definición.

a) «Una virtud especial...» *distinta* de todas las demás [2].

b) «.., infundida por Dios en el entendimiento práctico...».—La prudencia adquirida reside también en el entendimiento práctico, ya que las dos recaen sobre el mismo objeto *material*, que son los actos humanos particulares o concretos; pero difieren *sustancialmente* tanto por su *origen* (la repetición de actos naturales o el mismo Dios) como por su *extensión* (el orden natural o el sobrenatural), como, principalmente, por su objeto o motivo *formal* (la simple sindéresis natural y el apetito natural del bien o los motivos de la fe informada por la caridad) [3].

[1] *Ethic.* l.6 c.5 n.4.
[2] Cf. II-II,47,4-5.
[3] Cf. II-II,47,1-2.

c) «... PARA EL RECTO GOBIERNO DE NUESTRAS ACCIONES PARTICULARES...».—El acto propio de la virtud de la prudencia es *dictar* (en sentido perfecto, o sea, intimando o *imperando)* lo que hay que hacer en concreto en un momento determinado *hic et nunc* (objeto material), habida cuenta de todas las circunstancias y después de madura deliberación y consejo [4].

d) «... EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—Es el objeto *formal* o *motivo próximo* que la distingue radicalmente de la prudencia natural o adquirida, que sólo se fija en las cosas de este mundo.

377. 2. **Importancia y necesidad.**—La prudencia es la más perfecta y necesaria de todas las virtudes *morales.* Su influencia se extiende absolutamente a todas las demás señalándolas el *justo medio,* en que consisten todas ellas, para no pecar por carta de más ni por carta de menos. De alguna manera, incluso las virtudes *teologales* necesitan el control de la prudencia; no porque ellas consistan en el medio (ya que la medida de la fe, de la esperanza y del amor de Dios es creer en El, esperarle y amarle sin medida), sino por razón del *sujeto* y del *modo* de su ejercicio, esto es, a su debido tiempo y teniendo en cuenta todas las circunstancias; porque sería imprudente ilusión vacar todo el día en el ejercicio de las virtudes teologales, descuidando el cumplimiento de los deberes del propio estado [5].

La importancia y necesidad de la prudencia queda de manifiesto en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. El mismo Jesucristo nos advierte que es menester ser «prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10,16). Sin ella, ninguna virtud puede ser perfecta. A pesar de ser una virtud intelectual, es, a la vez, eminentemente *práctica.* Es la encargada de decirnos *en cada caso particular* lo que conviene hacer u omitir para alcanzar la vida eterna. Por eso se llama a la prudencia *auriga virtutum,* porque dirige y gobierna a todas las demás virtudes.

La prudencia es absolutamente necesaria para la vida humana [6]. Sobre todo en el orden sobrenatural o cristiano nos es indispensable:

a) PARA EVITAR EL PECADO, dándonos a conocer—adoctrinada por la experiencia—las *causas* y *ocasiones* del mismo y señalándonos los *remedios* oportunos. ¡Cuántos pecados cometeríamos sin ella y cuántos cometeremos de hecho si no seguimos sus dictámenes!

b) PARA ADELANTAR EN LA VIRTUD, dictándonos en cada caso particular lo que hay que hacer o rechazar en orden a nuestra santificación. A veces es difícil encontrar la manera de conciliar en la práctica dos virtudes aparentemente opuestas, como la humildad y la magnanimidad, la justicia y la misericordia, la fortaleza y la suavidad, el recogimiento y el celo apostólico, etcétera, etc. Es la prudencia quien nos ha de sacar del apuro, señalando el procedimiento concreto para conciliar ambas tendencias sin destruirlas mutuamente.

[4] Cf. II-II,47,3 y 8.
[5] Cf. I-II,64; II-II,47,7.
[6] Cf. I-II,57,5.

Pascal escribió estas profundas palabras: «No admiro el heroísmo de una virtud como la del valor si al mismo tiempo no veo el heroísmo de la virtud opuesta, como en Epaminondas, que poseía el extremo valor y la extrema benignidad; pues lo contrario no sería ascender, sino descender. No se demuestra grandeza por estar a un extremo, sino reuniendo los dos y cumpliéndolo todo entre los dos» [7]. Es la prudencia quien nos ha de señalar el modo de conciliar esos dos extremos.

c) PARA LA PRÁCTICA DEL APOSTOLADO.—El sacerdote, sobre todo, no puede dar un paso sin la virtud de la prudencia. En el *púlpito*, para saber lo que tiene que decir o callar y en qué forma para no molestar a los oyentes o para ponerse al alcance de todos. En el *catecismo*, para formar convenientemente el alma de los niños, imprimiéndoles huellas de virtud y santidad que no se borrarán en toda la vida. En el *confesonario*, para la recta administración de ese imponente sacramento, que tanta discreción y prudencia requiere por parte del confesor en sus delicadísimos oficios de *juez*, *padre*, *médico* y *maestro*. En la *práctica parroquial* (bautizos, bodas, entierros...), donde tan fácilmente se pueden suscitar conflictos entre los intereses de los familiares y las leyes divinas y litúrgicas. En las *visitas de enfermos*, en las que hay que llevar hasta el máximo la delicadeza y suavidad para que no mueran sin sacramentos por falta de valentía y decisión o por sobra de imprudencia por parte del confesor. En la *administración temporal* de las parroquias (colectas y peticiones, aranceles litúrgicos, estipendios de misas, etc.), que hay que llevarla con exquisita delicadeza y discreción para no molestar demasiado a los fieles, o escandalizarlos con su egoísmo, o perder la fama de caritativo y desinteresado que debe conservar a toda costa el sacerdote [8]. ¡De cuántas formas y maneras necesita el ministro del Señor del control y gobierno de la prudencia! Y muchas veces no bastarán las luces de esa virtud abandonada a sí misma; será menester la intervención del don de consejo, como veremos en su lugar.

378. 3. **Partes de la prudencia.**—Tres son las partes en que puede dividirse una virtud cardinal [9]: *integrales* (elementos que la integran o la ayudan para su perfecto ejercicio), *subjetivas* (o diversas especies en que se subdivide) y *potenciales* (virtudes dependientes o anejas). Vamos a examinarlas con relación a la prudencia.

A) PARTES INTEGRALES

Ocho son las *partes integrales* de la prudencia que se requieren para su perfecto ejercicio; de las cuales, cinco pertenecen a ella en cuanto virtud intelectual o cognoscitiva *(memoria* de lo pasado, *inteligencia* de lo presente, *docilidad*, *sagacidad* y *razón)* y tres en cuanto práctica o preceptiva *(providencia*, *circunspección* y *cautela* o *precaución)* [10]. Vamos a enumerarlas,

[7] PASCAL, *Pensamientos*.
[8] Cf. TANQUEREY, *Teología ascética* (n.1028).
[9] Cf. II-II,48,1.
[10] Cf. II-II,48,1.

dando entre paréntesis la referencia de la *Suma Teológica*, donde se estudian ampliamente (II-II).

1) MEMORIA DE LO PASADO (49,1), porque nada hay que oriente tanto para lo que conviene hacer como el recuerdo de los pasados éxitos o fracasos. La experiencia es madre de la ciencia.

2) INTELIGENCIA DE LO PRESENTE (49,2), para saber discernir (con las luces de la sindéresis y de la fe) si lo que nos proponemos hacer es bueno o malo, lícito o ilícito, conveniente o inconveniente.

3) DOCILIDAD (49,3), para pedir y aceptar el consejo de los sabios y experimentados, ya que, siendo infinito el número de casos que se pueden presentar en la práctica, nadie puede presumir de saber por sí mismo resolverlos todos.

4) SAGACIDAD (49,4) (llamada también *solercia* y *eustoquia)*, que es la *prontitud de espíritu* para resolver por sí mismo los casos urgentes, en los que no es posible detenerse a pedir consejo.

5) RAZÓN (49,5), que produce el mismo resultado que la anterior en los casos no urgentes, que le dan tiempo al hombre para resolver por sí mismo después de madura reflexión y examen.

6) PROVIDENCIA (49,6), que consiste en fijarse bien en el fin lejano que se intenta (providencia, de *procul videre*, ver desde lejos) para ordenar a él los medios oportunos y prever las consecuencias que se pueden seguir de obrar de aquella manera. Es la parte principal de la prudencia, a la que presta su propio nombre (prudencia = providencia), ya que todas las demás cosas que se requieren para obrar con prudencia son necesarias para ordenar rectamente los medios al fin, que es lo propio de la providencia (ad 1).

7) CIRCUNSPECCIÓN (49,7), que es la atenta consideración de las circunstancias para juzgar en vista de ellas si es o no conveniente realizar tal o cual acto. Hay cosas que, consideradas en sí mismas, son buenas y convenientes para el fin intentado, pero que, por las circunstancias especiales, acaso serían contraproducentes o perniciosas (v.gr., obligar demasiado pronto a pedir perdón a un hombre dominado por la ira).

8) CAUTELA O PRECAUCIÓN (49,8) contra los impedimentos extrínsecos que pudieran ser obstáculo o comprometer el éxito de la empresa (evitando, v.gr., el influjo pernicioso de las malas compañías).

Advertencia práctica.—Aunque en cosas de poco momento pudiera prescindirse de alguna de estas condiciones, si se trata de una empresa de importancia no habrá juicio prudente si no se tienen en cuenta todas. De ahí la gran importancia que en la práctica tiene su recuerdo y frecuente consideración. ¡Cuántas imprudencias cometemos por no habernos tomados esta pequeña molestia!

B) Partes subjetivas

La prudencia se divide en dos especies fundamentales: personal o *monástica* y *social* o *de gobierno*. Como sus mismos nombres indican, la primera es la que sirve para regirse a sí mismo; la segunda se ordena al gobierno de los demás. La primera tiene por objeto el bien personal; la segunda, el bien común.

De la primera hemos hablado ya en todos sus elementos integrales. La segunda admite varias subespecies según las diversas divisiones que se pueden establecer en la multitud. Y así habla Santo Tomás de la prudencia *regnativa* (50,1), que es la que necesita el príncipe para gobernar al pueblo con justas leyes en orden al bien común; la *política* o civil (50,2), que debe poseer el pueblo para someterse a las órdenes y decisiones del gobernante, cooperando a la consecución del bien común y sin ponerle obstáculo ninguno; la *económica* o familiar (50,3), que debe brillar en el jefe de familia para gobernar rectamente su propio hogar; y la prudencia *militar* (50,4), que debe tener el jefe de un ejército para dirigirlo en una guerra justa en defensa del bien común.

C) Partes potenciales

Tres son las partes potenciales o *virtudes anejas* a la prudencia que se ordenan a los actos secundarios, preparatorios o menos difíciles:

1) Eubulia o *buen consejo*, que dispone al hombre para encontrar los medios más aptos y oportunos para el fin que se pretende; y es virtud especial distinta de la prudencia, porque se refiere a un objeto formalmente distinto. Lo propio de la *eubulia* es *aconsejar;* y lo propio de la prudencia, *imperar o dictar* lo que hay que hacer. Hay quien sabe aconsejar y no sabe mandar (51,1-2).

2) Synesis o *buen sentido práctico* (lo que el vulgo suele llamar «sentido común» o «sensatez»), que inclina a *juzgar* rec-

tamente según las leyes comunes y ordinarias. Se distingue de la prudencia y de la eubulia por esta su misión *judicativa*, no imperativa o consiliativa, como la de aquéllas (51,3).

3) GNOME o *juicio perspicaz* para juzgar rectamente según principios más altos que los comunes u ordinarios. Hay casos *insólitos* que la ley ignora o en los que no trata de obligar por las especiales circunstancias, cuyo conocimiento supone cierta perspicacia especial, que exige de suyo una virtud también especial (51,4). Se relaciona íntimamente con la *epiqueya* (120), cuyo acto dirige rectamente (cf. n.429).

379. 4. Vicios opuestos.—Santo Tomás, siguiendo a San Agustín,distribuye los vicios opuestos a la prudencia en dos grupos distintos: los que se oponen a ella *manifiestamente* y los que *se le parecen en algo*, pero en el fondo son contrarios a ella (53, pról.).

a) Los vicios manifiestamente contrarios a la prudencia son dos:

1.º *La imprudencia* (53,1-2), que se subdivide en tres especies: *a)* la *precipitación*, que se opone al consejo o eubulia, obrando inconsiderada y precipitadamente, por el solo ímpetu de la pasión o capricho (53,3); *b)* la *inconsideración*, por la cual se desprecia o descuida atender a las cosas necesarias para juzgar rectamente, contra el juicio, la synesis y el gnome (53,4); y *c)* la *inconstancia*, que lleva a abandonar fácilmente, por fútiles motivos, los rectos propósitos y determinaciones dictados por la prudencia, contra la que se opone directamente (53,5). Todos estos vicios proceden principalmente de la *lujuria*, que es el vicio que más entenebrece el juicio de la razón por su vehemente aplicación a las cosas sensibles opuestas a las intelectuales, aunque también intervienen de algún modo la envidia y la ira (53,6).

2.º *La negligencia*, no cualquiera, sino la que supone falta de solicitud en imperar *eficazmente* lo que debe hacerse y del modo que debe hacerse. Se distingue de la inconstancia en que esta última no cumple de hecho lo imperado por la prudencia, pero la negligencia se abstiene incluso de imperar. Si lo que se omite es algo necesario para la salvación, el pecado de negligencia es mortal (54,1-3).

b) Los vicios falsamente parecidos a la prudencia son cinco:

1.º *La prudencia de la carne* [11], que consiste en una habilidad diabólica para encontrar los medios oportunos de satisfacer las pasiones desordenadas de la naturaleza corrompida por el pecado (55,1-2).

2.º *La astucia*, que supone una habilidad especial para conseguir un fin, bueno o malo, por vías falsas, simuladas o aparentes (55,3). Es pecado aunque el fin sea bueno, ya que el fin no justifica los medios, y hay que obtenerlos por caminos rectos, no torcidos (ibid., ad 2).

[11] Cf. Rom 8,5-13; Gal 5,16-21.

3.º *El dolo*, que es la astucia practicada principalmente con las *palabras* (55,4 c et ad 2).

4.º *El fraude*, o astucia de los *hechos* (55,5).

5.º *La solicitud excesiva* de las cosas temporales o futuras, que supone una imprudente sobreestimación del valor de las cosas terrenas y una falta de confianza en la divina Providencia (55,6-7).

Todos estos vicios proceden, principalmente, de la *avaricia* (55,8).

380. 5. Medios para perfeccionarse en la prudencia. Aunque las virtudes son substancialmente las mismas a todo lo largo de la vida espiritual, es muy diverso el estado del alma en sus diferentes etapas. De ahí que la práctica de una determinada virtud adquiera orientaciones y matices muy distintos según el grado de vida espiritual en que el alma se encuentre en un momento determinado. Y así:

A. Los PRINCIPIANTES—cuya principal preocupación, como vimos, ha de ser conservar la gracia y no volver atrás [12]—procurarán, ante todo, evitar los *pecados contrarios* a la prudencia:

a) *Reflexionando* siempre antes de hacer cualquier cosa o de tomar alguna determinación importante, no dejándose llevar del ímpetu de la pasión o del capricho, sino de las luces serenas de la razón iluminada por la fe.

b) *Considerando* despacio el pro y el contra y las consecuencias buenas o funestas que se pueden seguir de tal o cual acción.

c) *Perseverando* en los buenos propósitos, sin dejarse llevar de la inconstancia o negligencia, a la que tan inclinada está la naturaleza viciada por el pecado.

d) Vigilando alerta *contra la prudencia de la carne*, que busca pretextos y sutilezas para eximirse del cumplimiento del deber y satisfacer sus pasiones desordenadas.

e) Procediendo siempre con *sencillez* y *transparencia*, evitando toda simulación, astucia o engaño, que es indicio seguro de un alma ruin y despreciable.

f) *Viviendo al día*—como nos aconseja el Señor en el Evangelio—, sin preocuparnos demasiado de un mañana que no sabemos si amanecerá para nosotros, y que en todo caso estará regido y controlado por la providencia amorosísima de Dios, que viste hermosamente a los lirios del campo y alimenta a las aves del cielo (Mt 6,25-34).

Pero no se han de contentar los principiantes con este primer aspecto puramente negativo de evitar los pecados. Han de comenzar a orientar positivamente su vida por las vías de la prudencia, al menos en sus primeras y fundamentales manifestaciones. Y así:

1) *Referirán al último fin todas sus acciones*, recordando el principio y fundamento que pone San Ignacio al frente de los *Ejercicios*: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden» [13].

[12] Cf. II-II.24,9.
[13] Cf. *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (ed. BAC, 1952) p.161-2.

2) *Procurarán plasmar en una máxima* impresionante, de fácil recordación, esta necesidad imprescindible de orientarlo y subordinarlo todo al magno problema de nuestra salvación: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?» (Mt 16,26). «¿De qué me aprovechará esto para la vida eterna?» Porque «al final de la jornada — el que se salva, sabe — y el que no, no sabe nada», etc.

B. LAS ALMAS ADELANTADAS—que han de preocuparse ante todo de perfeccionarse más y más en la virtud [14]—, sin desatender, antes al contrario, intensificando todos los medios anteriores, procurarán elevar de plano los motivos de su prudencia. Más que de su salvación, se preocuparán de la *gloria de Dios*, y ésta será la finalidad suprema a que orientarán todos sus esfuerzos. No se contentarán simplemente con evitar las manifestaciones de la prudencia de la carne, sino que la aplastarán definitivamente practicando con seriedad la verdadera *mortificación cristiana*, que le es diametralmente contraria. Sobre todo, procurarán secundar con exquisita *docilidad* las inspiraciones interiores del Espíritu Santo hacia una vida más perfecta, renunciando en absoluto a todo lo que distraiga y disipe y entregándose de lleno a la magna empresa de su propia santificación como el medio más apto y oportuno de procurar la gloria de Dios y la salvación de las almas.

C. Los PERFECTOS practicarán en grado heroico la virtud de la prudencia movidos por el don de consejo, del que vamos a hablar inmediatamente.

El don de consejo

II-II,52. Véase, además, la nota bibliográfica del n.336

El don encargado de perfeccionar la virtud de la prudencia es el de consejo (52,2). Vamos a estudiar su naturaleza, necesidad, efectos, bienaventuranza correspondiente, vicios opuestos y medios de fomentar el don en sí mismo.

381. 1. **Naturaleza.**—El don de consejo es un *hábito sobrenatural por el cual el alma en gracia, bajo la inspiración del Espíritu Santo, juzga rectamente, en los casos particulares, lo que conviene hacer en orden al fin último sobrenatural.*

Expliquemos un poco la definición.

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...»—Los dones no son mociones transeúntes o simples gracias actuales, sino hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en el alma juntamente con la gracia santificante. Es el *género próximo* de la definición, común a todos los dones.

b) «... POR EL CUAL EL ALMA EN GRACIA, BAJO LA INSPIRACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO...»—Se recoge en estas palabras la doble causa agente que pone en movimiento a los dones: el Espíritu Santo, como *causa motora*, y el alma en gracia, que recibe la divina moción para producir un acto sobrenatural, que procederá, en cuanto a la *substancia del acto*, de la virtud de la prudencia y, en cuanto a su *modalidad divina*, del don de consejo. Este mismo mecanismo actúa en los demás dones. Por eso sus actos se realizan con prontitud y como *por instinto*, sin necesidad del trabajo lento y laborioso del discurso de la razón (cf. Mt 10,19-20).

[14] Cf. II-II,24,9.

c) «... JUZGA RECTAMENTE EN LOS CASOS PARTICULARES...»—Es lo propio de la virtud de la prudencia y, por consiguiente, del don de consejo. Pero entre una y otro hay esta diferencia fundamental: que la prudencia juzga rectamente de lo que hay que hacer *hic et nunc*, guiándose por las luces de la razón iluminada por la fe, mientras que el don de consejo preceptúa eso mismo bajo el instinto y moción del propio Espíritu Santo, o sea por razones enteramente *divinas* que muchas veces ignora la misma alma que realiza aquel acto. Por eso, el *modo de la acción* en la virtud es discursivo, *humano*, y en el don, instintivo, *divino* o sobrehumano.

> «Hay en la Sagrada Escritura multitud de pasajes en los que se transparenta con claridad la intervención del don de consejo; como en el silencio de nuestro Señor ante Herodes [15], en la respuesta que dio para salvar a la mujer adúltera o para confundir a los que le preguntaron si había que pagar el tributo al César; en el juicio de Salomón; en la empresa de Judit para liberar al pueblo de Dios del ejército de Holofernes; en la conducta de Daniel para justificar a Susana de la calumnia de los dos viejos; en la de San Pablo cuando enzarzó a fariseos y saduceos entre sí y cuando apeló del tribunal de Festo al de César» [16].

d) «... LO QUE CONVIENE HACER EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—En esto coinciden también la virtud y el don, aunque con distinta moción y modalidad, como ya hemos dicho.

> Es de advertir que la actuación del don de consejo no se circunscribe a este mundo mientras caminamos hacia el fin, sino que en lo que tiene de esencial continuará eternamente en el cielo. Los bienaventurados—ángeles y hombres—piden a Dios muchas cosas que necesitamos los viajeros de este mundo, y que desconocerían sin la ilustración de Dios por el don de consejo. Y, después del fin del mundo, todavía necesitarán ser ilustrados eternamente por Dios para que les conserve el conocimiento de las cosas que ya saben y les muestre las que no saben en orden a la actividad eterna que desplegarán los bienaventurados (cf. 52,3 c et ad 1).

382. 2. **Necesidad.**—Es indispensable la intervención del don de consejo para perfeccionar la virtud de la prudencia, sobre todo en ciertos casos repentinos, imprevistos y difíciles de resolver, que requieren, sin embargo, una solución ultrarrápida, puesto que el pecado o el heroísmo es cuestión de un instante. Estos casos—menos raros de lo que comúnmente se cree—no pueden resolverse con el trabajo lento y laborioso de la virtud de la prudencia, recorriendo sus ocho momentos fundamentales; es menester la intervención del don de consejo, que nos dará la solución instantánea de lo que debe hacerse por esa especie de instinto o connaturalidad característica de los dones.

[15] Sabido es que, como consta en el texto de Isaías (11,2) y explica Santo Tomás, Nuestro Señor Jesucristo poseía en grado perfectísimo la plenitud de los dones del Espíritu Santo (cf. III,7,5-6).—*Nota del autor.*

[16] P. LALLEMANT, *La doctrina spirituelle* princ.4 c.4 a.4.

Es muy difícil a veces conciliar la suavidad con la firmeza, la necesidad de guardar un secreto sin faltar a la verdad, la vida interior con el apostolado, el cariño afectuoso con la castidad más exquisita, la prudencia de la serpiente con la sencillez de la paloma. Para todas estas cosas no bastan a veces las luces de la prudencia: se requiere la intervención del don de consejo.

Los que ejercen funciones de *gobierno*—sobre todo en la dirección de almas—necesitan, más que nadie, la ayuda del don de consejo. He aquí unas atinadas palabras del P. Lallemant:

«Es un error creer que los más sabios son los más indicados para los cargos y para la dirección de las almas y los que con más éxito los desempeñan. Los talentos naturales, la ciencia y la prudencia humanas sirven de muy poco en materia de conducta espiritual al lado de las luces sobrenaturales que comunica el Espíritu Santo, cuyos dones están por encima de la razón. Las personas más indicadas para conducir a los otros y para aconsejar en las cosas de Dios son las que, teniendo la conciencia pura y el alma exenta de pasión y desprovista de todo interés y estando suficientemente dotadas de ciencia y de talentos naturales, aunque no los posean en grado eminente, están fuertemente unidas a Dios por la oración y se muestran del todo sumisas a las mociones del Espíritu Santo» [17].

383. 3. **Efectos.**—Son admirables los efectos que produce el don de consejo en las afortunadas almas donde actúa. Los principales son:

1) NOS PRESERVA DEL PELIGRO DE UNA FALSA CONCIENCIA.

Es facilísimo ilusionarse en este punto tan delicado, sobre todo si se tienen conocimientos profundos de Teología moral. Apenas hay pasioncilla desordenada que no pueda justificarse de algún modo invocando algún principio de Moral, certísimo tal vez en sí mismo, pero mal aplicado a ese caso particular. Al ignorante le es más difícil, pero el técnico y entendido encuentra facilísimamente un «título colorado» para justificar lo injustificable. Con razón decía San Agustín que «lo que queremos es bueno, y lo que nos gusta, santo». Sólo la intervención del don de consejo, que, superando las luces de la razón natural, entenebrecida por el capricho o la pasión, dicta lo que hay que hacer con una seguridad y fuerza inapelables, puede preservarnos de este gravísimo error de confundir la luz con las tinieblas. En este sentido, nadie necesita tanto el don de consejo como los sabios y teólogos, que tan fácilmente pueden ilusionarse, poniendo falsamente su ciencia al servicio de sus comodidades y caprichos.

2) NOS RESUELVE, CON INFALIBLE SEGURIDAD Y ACIERTO, MULTITUD DE SITUACIONES DIFÍCILES E IMPREVISTAS.

Ya hemos dicho que no bastan, a veces, las luces de la simple prudencia sobrenatural. Es menester resolver en el acto situaciones apuradísimas, que, teóricamente, no se acertarían a resolver en varias horas de estudio, y de

[17] P. LALLEMANT, *o.c.*, ibid.

cuya solución acertada o equivocada acaso dependa la salvación de un alma (v.gr., un sacerdote administrando los últimos sacramentos a un moribundo). En estos casos difíciles, las almas habitualmente fieles a la gracia y sumisas a la acción del Espíritu Santo reciben de pronto la inspiración del don de consejo, que les resuelve en el acto aquella situación delicadísima con una seguridad y firmeza verdaderamente admirables. Este sorprendente fenómeno se dio repetidas veces en el santo Cura de Ars, que, a pesar de sus escasos conocimientos teológicos, resolvía en el confesonario instantáneamente, con admirable seguridad y acierto, casos difíciles de moral, que llenaban de pasmo a los teólogos más eminentes.

3) Nos inspira los medios más oportunos para gobernar santamente a los demás.

La influencia del don de consejo no se limita al régimen puramente privado y personal de nuestras propias acciones; se extiende también a la acertada dirección de los demás, sobre todo en los casos imprevistos y difíciles. ¡Cuánta prudencia necesita el superior para conciliar el afecto filial, que ha de procurar inspirar siempre a sus súbditos, con la energía y entereza en exigir el cumplimiento de la ley; para juntar la benignidad con la justicia, conseguir que sus súbditos cumplan la regla *por amor*, sin amontonar preceptos, mandatos y reprensiones! Y el *director espiritual*, ¿cómo podrá resolver con seguridad y acierto los mil pequeños conflictos que perturban a las pobres almas, aconsejarles lo que deben hacer en cada caso, decidir en materia de vocación y guiar a cada alma por su propio camino hacia Dios? Apenas se concibe este acierto sin la intervención frecuente y enérgica del don de consejo.

Santos hubo que tuvieron este don en grado sumo. San Antonino de Florencia destacó tanto por la admirable inspiración de sus consejos, que ha pasado a la historia con el sobrenombre de *Antoninus consiliorum*. Santa Catalina de Siena era el brazo derecho y el mejor consejero del papa. Santa Juana de Arco, sin poseer el arte militar, trazó planos y dirigió operaciones que pasmaron de admiración a los más expertos capitanes, que veían infinitamente superada su prudencia militar por aquella pobre mujer. Y Santa Teresita del Niño Jesús desempeñó con exquisito acierto, en plena juventud, el difícil y delicado cargo de maestra de novicias, que tanta madurez y experiencia requiere.

4) Aumenta extraordinariamente nuestra docilidad y sumisión a los legítimos superiores.

He aquí un efecto admirable, que a primera vista parece ser incompatible con el don de consejo y que, sin embargo, es una de sus consecuencias más inevitables y espontáneas. El alma gobernada directamente por el Espíritu Santo parece que no tendrá para nada obligación o necesidad de consultar sus cosas con los hombres; y, sin embargo, ocurre precisamente todo lo contrario: nadie es tan dócil y sumiso, nadie tiene tan fuerte inclinación a pedir las luces de los legítimos representantes de Dios en la tierra (superiores, director espiritual...) como las almas sometidas a la acción del don de consejo.

Es porque el Espíritu Santo las impulsa a ello. Ha determinado Dios que el hombre se rija y gobierne por los hombres. En la Sagrada Escritura tenemos innumerables ejemplos de ello. San Pablo cae del caballo derribado por la luz divina, pero no se le dice lo que tiene que hacer, sino únicamente que entre en la ciudad y Ananías se lo dirá de parte de Dios (cf. Act 9,1-6).

Este mismo estilo tiene Dios en todos sus santos; les inspira humildad, sumisión y obediencia a sus legítimos representantes en la tierra. En caso de conflicto entre lo que El les inspira y lo que les manda el superior o director, quiere que obedezcan a estos últimos. Lo dijo expresamente a Santa Teresa: «Siempre que el Señor me mandaba una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me tornaba el mismo Señor a decir que le obedeciese; después Su Majestad lo volvía para que me lo tornase a mandar» (SANTA TERESA, *Vida* 26,5). Incluso cuando con tanta falta de juicio mandaron a la Santa algunos de sus confesores que hiciera burla de las apariciones de Nuestro Señor (teniéndolas por diabólicas), le dijo el mismo Señor que obedeciera sin réplica: «Decíame que no se me diese nada, que bien hacía en obedecer, mas que él haría que se entendiese la verdad» (*Vida* 29,6). La Santa aprendió tan bien la lección, que cuando el Señor le mandaba realizar alguna cosa, lo consultaba inmediatamente con sus confesores, *sin decirles que se lo había mandado el Señor* (para no coaccionar su libertad de juicio); y sólo después que ellos habían decidido lo que convenía hacer les daba cuenta de la comunicación divina, si coincidían ambas cosas; y si no, pedía a Nuestro Señor que cambiase de parecer al confesor, pero obedeciendo mientras tanto a este último.

Es ésta una de las más manifiestas señales de buen espíritu y de que las comunicaciones que se creen recibir de Dios son realmente de El. Revelación o visión que inspire rebeldía y desobediencia, no necesita de más examen para ser rechazada como falsa y diabólica.

384. 4. **Bienaventuranza y frutos correspondientes.** San Agustín asigna al don de consejo la quinta bienaventuranza, referente a los misericordiosos (Mt 5,7). Pero Santo Tomás lo admite únicamente en un sentido *directivo* (52,4), en cuanto que el don de consejo recae sobre las cosas útiles o convenientes al fin, y nada tan útil como la misericordia. Pero, en sentido ejecutivo o *elicitivo*, la misericordia corresponde propiamente al don de piedad [18].

Al don de consejo no responde propiamente ningún fruto del Espíritu Santo, puesto que se trata de un conocimiento práctico que no tiene otro fruto, propiamente hablando, que la operación que dirige y en la que termina. Sin embargo, como este don se relaciona con las obras de misericordia, puede decirse que le corresponden de algún modo los frutos de *bondad* y de *benignidad* (52,4 ad 3).

385. 5. **Vicios opuestos.**—Santo Tomás asigna vicios contrarios únicamente a los dones especulativos (sabiduría, entendimiento y ciencia), no a los prácticos, cuya materia coincide plenamente con la de las virtudes que perfeccionan. Por consiguiente, el mismo vicio que se opone a la virtud en su grado imperfecto, se opone también al don correspondiente cuando la virtud es perfecta [19].

[18] Cf. II-II,121,2.
[19] Cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* n.T.

Por esta razón se oponen al don de consejo, por defecto, la *precipitación* en el obrar siguiendo el movimiento de la actividad natural, sin dar lugar a consultar al Espíritu Santo; y la *tenacidad*, que supone una falta de atención a las luces de la fe y a la inspiración divina por excesiva confianza en sí mismo y en las propias fuerzas. Por exceso se opone al don de consejo la *lentitud*, porque aunque es menester usar de madura reflexión antes de obrar, una vez tomada una determinación según las luces del Espíritu Santo, es necesario proceder rápidamente a la ejecución antes de que las circunstancias cambien y las ocasiones se pierdan [20].

386. 6. Medios de fomentar este don.—Aparte de los medios generales comunes a todos los dones (recogimiento, vida de oración, fidelidad a la gracia, etc.), sobre los que nunca se insistirá bastante, los siguientes medios nos ayudarán mucho a disponernos para la actuación del don de consejo en nuestras almas:

1) PROFUNDA HUMILDAD para reconocer nuestra ignorancia y demandar las luces de lo alto. En los Salmos tenemos multitud de fórmulas sublimes: «Doce me facere voluntatem tuam quia Deus meus es tu, Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam» (142,10); «Vias tuas, Domine, demonstra mihi, et semitas tuas edoce me» (24,4); «Doce me iustificationes tuas» (118,12.26. 64.124.125). La oración humilde y perseverante tiene fuerza irresistible ante la misericordia de Dios. Es preciso invocar al Espíritu Santo por la mañana al levantarnos para pedirle su dirección y consejo a todo lo largo del día; al comienzo de cada acción, con un movimiento sencillo y breve del corazón, que será, a la vez, un acto de amor; en los momentos difíciles o peligrosos, en los que, más que nunca, necesitamos las luces del cielo; antes de tomar una determinación importante o emitir algún juicio orientador para los demás, etc., etc.

2) ACOSTUMBRARNOS A PROCEDER SIEMPRE CON FEFLEXIÓN Y SIN APRESURAMIENTO.—Todas las industrias y diligencias humanas resultarán muchas veces insuficientes para obrar con prudencia, como ya hemos dicho; pero a quien hace lo que puede, Dios no le niega su gracia. Cuando sea menester actuará sin falta el don de consejo para suplir nuestra ignorancia e impotencia; pero no tentemos a Dios esperando por medios divinos lo que podemos hacer por los medios puestos a nuestro alcance con ayuda de la gracia ordinaria. «A Dios rogando y con el mazo dando».

3) ATENDER EN SILENCIO AL MAESTRO INTERIOR.—Si lográramos hacer el vacío en nuestro espíritu y acalláramos por completo los ruidos del mundo, oíríamos con frecuencia la voz de Dios, que en la soledad suele hablar al corazón (Os 2,14). El alma ha de huir del tumulto exterior y sosegar por completo su espíritu para oír las lecciones de vida eterna, que le explicará el divino Maestro, como en otro tiempo a María de Betania sosegada y tranquila a sus pies (cf. Lc 10,39).

4) EXTREMAR NUESTRA DOCILIDAD Y OBEDIENCIA A LOS QUE DIOS HA PUESTO EN SU IGLESIA PARA GOBERNARNOS.—Imitemos los ejemplos de los

[20] Cf. P. LALLEMANT, *o.c.*, princ.4 c.4 a.4.

santos. Santa Teresa—como hemos visto—obedecía a sus confesores con preferencia al mismo Señor, y éste alabó su conducta. El alma dócil, obediente y humilde está en inmejorables condiciones para recibir las ilustraciones de lo alto. Nada hay, por el contrario, que aleje tanto de nosotros el eco misterioso de la voz de Dios como el espíritu de autosuficiencia y de insubordinación a sus legítimos representantes en la tierra.

ARTICULO 5

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

387. S.TH., II-II,57-122; DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure;* SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.2; BARRÉ, *Tractatus de virtutibus* p.2.ª c.2; JANVIER, *Carême* 1918; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1037-74; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,9; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* II,1-619.

388. 1. **Naturaleza.**—Con frecuencia, la palabra *justicia* se emplea en la Sagrada Escritura como sinónima de *santidad:* los justos son los santos. Y así dice Nuestro Señor en el sermón de la Montaña (Mt 5,6): «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de *justicia*» (es decir, de *santidad).* Pero en sentido estricto, o sea, como virtud *especial,* la justicia puede definirse: *Un hábito sobrenatural que inclina constante y perpetuamente a la voluntad a dar a cada uno lo que le pertenece estrictamente* [1].

a) «HÁBITO SOBRENATURAL...», como todas las demás virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.

b) «... QUE INCLINA CONSTANTE Y PERPETUAMENTE...», porque, como advierte Santo Tomás, «no basta para la razón de justicia que alguno quiera observarla esporádicamente en un determinado negocio, porque apenas habrá quien quiera obrar en todos injustamente, sino que es menester que el hombre tenga voluntad de conservarla siempre y en todas las cosas» (58,1 ad 3). La palabra *constante* designa la firmeza de ese propósito, y la expresión *perpetuamente,* la intención de guardarlo siempre (ad 4).

c) «... LA VOLUNTAD...»—La justicia, como virtud, reside en la voluntad, no en el entendimiento, ya que no se ordena a dirigir un acto cognoscitivo (como la prudencia), sino a regular las relaciones debidas a los demás, o sea, el *bien honesto* en las operaciones, que es el objeto de la voluntad (58,4).

d) «... A DAR A CADA UNO LO QUE LE PERTENECE ESTRICTAMENTE».—En esto se distingue de sus virtudes anejas, como la gratitud, la afabilidad, etcétera, que no se fundan en un *derecho estricto* del prójimo, sino en cierta honestidad y conveniencia; y de la caridad o beneficencia, que nos obliga a socorrer al prójimo *como hermano,* sin que tenga derecho estricto a una determinada limosna.

Tres son las *notas típicas* o condiciones de la justicia propiamente dicha: *alteridad* (se refiere siempre a otra persona), *derecho estricto* (no es un regalo, sino algo *debido)* y *adecuación exacta* (ni más ni menos de lo debido).

[1] Cf. II-II,58,1.

389. 2. **Importancia y necesidad.**—Después de la prudencia, la justicia es la más excelente de las virtudes cardinales (58,12), aunque es inferior a las teologales e incluso a alguna de sus virtudes derivadas (la religión), que tiene un objeto inmediato más noble (81,6).

La justicia tiene una gran importancia y es de absoluta necesidad tanto en el orden individual como en el social. Pone orden y perfección en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo; hace que respetemos mutuamente nuestros derechos; prohíbe el fraude y el engaño; prescribe la sencillez, veracidad y mutua gratitud; regula las relaciones particulares de los individuos entre sí, de cada uno con la sociedad y de la sociedad con los individuos. Pone orden en todas las cosas y, por consiguiente, trae consigo la paz y el bienestar de todos, ya que la paz no es otra cosa que «la tranquilidad del orden». Por eso dice la Sagrada Escritura que la obra de la justicia es la paz: «opus iustitiae, pax» (Is 32,17); si bien, como explica Santo Tomás, la paz es obra de la justicia *indirectamente*, o sea, en cuanto que remueve los obstáculos que a ella se oponen; pero propia y directamente proviene de la *caridad*, que es la virtud que realiza por excelencia la unión de todos los corazones [2].

390. 3. **Partes de la justicia.**—Como en las demás virtudes cardinales, hay que distinguir en la justicia sus partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*.

A) Partes integrales [3]

En toda justicia, ya sea general, ya particular, se requieren dos cosas para que alguien pueda ser llamado *justo* en toda la extensión de la palabra: *apartarse del mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* al prójimo o a la sociedad) *y hacer el bien* (no cualquiera, sino el *debido* a otro). Estas son, pues, las *partes integrales* de la justicia, sin las cuales—o sin alguna de ellas—quedaría manca e imperfecta. No basta no perjudicar al prójimo *(declinare a malo)*; es preciso darle positivamente lo que le pertenece *(facere bonum)*.

Nótese que, como advierte Santo Tomás, el *apartarse del mal* no significa aquí una pura negación (simple abstención del mal), que no supone ningún mérito aunque evite la pena que nos acarrearía la transgresión, sino un movimiento de la voluntad *rechazando positivamente el mal* (v.gr., al sentir la tentación de hacerlo), y esto es virtuoso y meritorio (79,1 ad 2).

Nótese también que *de suyo* es más grave el pecado de *transgresión* (hacer

[2] Cf. II-II,29,3 ad 3.
[3] Cf. II-II,79.

el mal) que el de *omisión* (no hacer el bien). Y así, peca más el hijo que injuria a sus padres que el que se limita a no darles el debido honor, pero sin injuriarles positivamente. Con todo, puede ocurrir a veces que el pecado de omisión sea más grave que el de transgresión; v.gr., es más grave omitir culpablemente la misa un domingo que decir una pequeña mentira jocosa (79,4).

B) Partes subjetivas o especies [4]

Tres son las especies o partes subjetivas de la justicia: *legal* (o general) y *particular*, subdividida en otras dos: *conmutativa* y *distributiva*.

La justicia legal es la virtud que inclina a los miembros del cuerpo social a dar a la sociedad todo aquello que le es debido en orden al bien común. Se llama legal porque se funda en la exacta observancia de las leyes, que cuando son justas—únicamente entonces son verdaderas leyes—obligan en conciencia a su cumplimiento. Más aún: como el bien común prevalece —en el mismo género de bienes—sobre el bien particular, los ciudadanos están obligados, por justicia legal, a sacrificar a veces una parte de sus bienes y hasta a poner en peligro su vida en defensa del bien común (v.gr., en una guerra justa). La justicia legal reside principal y arquitectónicamente en el príncipe o gobernantes, y secundaria o ministerialmente, en los súbditos (58,6).

La justicia distributiva es la virtud que impone a quien distribuye los bienes comunes la obligación de hacerlo *proporcionalmente* a la dignidad, méritos y necesidades de cada uno. A ella se opone el feo pecado de la *acepción de personas* (63), que distribuye los bienes sociales y las cargas a capricho, por favoritismo o persecución puramente personal, sin tener para nada en cuenta los verdaderos méritos de los particulares ni las reglas de la equidad. En este sentido, las llamadas *recomendaciones*, en virtud de las cuales se otorga un beneficio acaso al que menos lo merece (sólo por complacer al que recomienda), constituyen un verdadero pecado y un atropello contra la justicia distributiva.

La justicia conmutativa—que es la que realiza en toda su plenitud y perfección el concepto de justicia—regula los deberes y derechos de los ciudadanos entre sí. Su definición coincide casi totalmente con la que hemos dado de la justicia en general: es la constante y perpetua voluntad de una persona privada de dar a otra también privada lo que le pertenece en estricto derecho y en perfecta igualdad. Y así, v.gr., el que ha recibido prestadas mil pesetas debe devolver otras mil, ni más ni menos [5]. Su transgresión envuelve *siempre* la obligación de restituir. A ella se oponen un buen número de pecados: el homicidio, la mutilación, flagelación, encarcelamiento injusto, hurto y rapiña, injusticias ante los tribunales, injuria o contumelia, difamación o calumnia, murmuración, burla, maldición, fraude comercial y usura, cuyo estudio detallado pertenece al aspecto negativo de la Teología moral [6].

N.B.—A veces suele hablarse por los autores de *justicia social*, *internacional*, *vindicativa*, etc. No son especies distintas de las que señala Santo Tomás. La justicia *social* coincide en el fondo con la legal, aunque recibe —según algunos autores—cierta influencia de la distributiva, y hasta hay quienes

[4] Cf. II-II,61; cf. 58 a.5,6,7.
[5] A no ser, naturalmente, los justos réditos o intereses legítimos previamente convenidos.
[6] Cf. II-II,64-78.

la identifican con ella. La llamada *internacional*, que regula el derecho entre las naciones, debe apoyarse en los grandes principios del *derecho de gentes* y regirse por las normas de la justicia legal, distributiva o conmutativa, según se trate de los deberes que las naciones tienen para con el bien común de toda la humanidad, o de los deberes de la Organización de Naciones Unidas (O. N. U.)—cuando exista y funcione honradamente—para cada una de ellas en particular, o de las transacciones comerciales y contratos particulares de las naciones entre sí. Y, finalmente, la llamada justicia *vindicativa*—que es la que regula las penas que hay que aplicar a los transgresores de la ley—pertenece, en diversos aspectos, a alguna de las tres especies tradicionales [7].

C) Partes potenciales [8]

Son las *virtudes anejas* a la justicia, que se relacionan con ella en cuanto que convienen en alguna de sus condiciones o *notas típicas* que hemos señalado más arriba (alteridad, derecho estricto e igualdad), pero no en todas; fallan en algo, y por lo mismo no tienen toda la fuerza de la virtud cardinal.

Se distribuyen en dos grupos: *a)* las que fallan por defecto de *igualdad* entre lo que dan y lo que reciben, y *b)* las que no se fundan en un derecho *estricto* del prójimo. Al primer grupo pertenecen la *religión*, que regula el culto debido a Dios; la *piedad*, que regula los deberes para con los padres, y la *observancia*, *dulía* y *obediencia*, que regulan los debidos a los superiores. Al segundo grupo pertenecen la *gratitud* por los beneficios recibidos; la *vindicta*, o justo castigo contra los culpables; la *verdad*, *afabilidad* y *liberalidad* en el trato con nuestros semejantes, y la *epiqueya*, o equidad, que inclina a apartarse con justa causa de la letra de la ley para cumplir mejor su espíritu.

Es forzoso examinar, siquiera sea brevemente, cada una de estas virtudes. Pero antes hemos de indicar los principales medios para perfeccionarse en la virtud de la justicia en sí misma.

391. 4. Medios para perfeccionarse en la justicia.—Son de dos clases: a) *negativos*, evitando los defectos opuestos, y b) *positivos*, practicando la virtud en todos sus aspectos. He aquí los principales:

A) Medios negativos

1) *Evitar cualquier pequeña injusticia por insignificante que parezca.*

Acaso en ninguna otra materia es tan fácil formarse una falsa conciencia como en ésta. «Esto no tiene importancia», se dice ligeramente, y se van

[7] Cf. II-II,80 ad 1; 108,2 ad 1; Merkelback, *Summa Theologiae Moralis* t.2 n.256.
[8] Cf. II-II,80.

multiplicando las pequeñas injusticias (que a veces—si la materia lo sufre—pueden acumularse y llegar a pecado grave, como en los hurtillos pequeños), y, sobre todo, se va uno acostumbrando a no concederle importancia al pecado venial, cuando en realidad la tiene grandísima.

Este principio tiene infinidad de aplicaciones. Y así es preciso llamar al cobrador del tranvía para pagarle el billete, si por distracción se le ha olvidado pedírnoslo; no se debe callar cuando al devolvernos el dinero de una cuenta nos entregan inadvertidamente unas monedas de más: hay que entregarlas en el acto a su legítimo dueño; al encontrarnos un objeto perdido es preciso hacer las debidas investigaciones para averiguar quién sea su verdadero dueño, y no quedarnos con él hasta después de ver claro que no es posible averiguarlo, etc., etc. Todas estas cosas son exigidas por la justicia más elemental, y ni siquiera deben ser consideradas como actos de virtud, sino como simple y estricto cumplimiento del deber: «siervos inútiles somos; no hemos hecho más que lo que teníamos obligación de hacer» (Lc 17,10).

2) *No contraer deudas y liquidar cuanto antes las que hayamos contraído ya.*

No siendo de estricta y absoluta necesidad, es mil veces preferible carecer de un objeto que poseerlo con el gravamen de una deuda, que acaso no se podrá pagar a su debido tiempo. Es una injusticia dejar de satisfacer las deudas contraídas con el pretexto de que *no se puede*, cuando en realidad se está malgastando por otros muchos conceptos. Sobre todo, clama al cielo la defraudación o el retraso del *justo salario* a los obreros o sirvientes. Si no se les puede atender, no se tengan; pero si se tienen, la entrega del salario a su debido tiempo se ha de mirar como algo sagrado, que es menester cumplir a toda costa.

3) *Tratar las cosas ajenas con mayor cuidado que si fueran propias.*

¡Cuántas injusticias se cometen en este sentido! Sobre todo entre personas que viven en comunidad es frecuente observar el poco cuidado que se pone en la conservación o custodia de lo que pertenece a ella. Libros rotos, muebles maltratados, despilfarros injustificados... «Esto no es mío, poco importa». Y con este descabellado criterio se quiere disculpar la injusticia manifiesta. Aparte de la mala educación que esto representa, con frecuencia es ocasión de escándalo—lo copian e imitan los demás—, de disgustos con los superiores y, sobre todo, de ofensa de Dios. Muy de otra suerte proceden los que saben practicar la virtud de la justicia; tratan lo ajeno *con mayor cuidado todavía* que lo propio, porque, en fin de cuentas, destrozando lo propio, se podrá faltar a la pobreza, pero no a la justicia, que es virtud más excelente.

4) *Tener especialísimo cuidado en no perjudicar jamás en lo más mínimo el buen nombre o fama del prójimo.*

Mucho más que las cosas corporales vale la fama y buena opinión entre los hombres. Por lo mismo, perjudicarla directa o indirectamente es mayor injusticia que el mismo robo de una cosa material. Nos guardaremos muy bien de los *juicios temerarios* (aunque sean puramente interiores), que condenan al prójimo por simples apariencias más o menos infundadas (II-II, 60,3-4); de la *injuria* o *contumelia* (72), que con palabras o hechos mortifica, humilla y entristece al prójimo, llenando su alma de pena y amargura; de

la *burla* o *irrisión* (75), que produce parecidos efectos al dejar en ridículo ante los demás a un pobre infeliz, a quien utilizamos como víctima de nuestra «gracia» o de nuestro singular «ingenio»; de la *maldición* (76), por la que deseamos con la palabra algún mal a nuestro prójimo, que es pecado tanto más grave cuanto mayor sea la obligación de amar y venerar a la persona a quien maldecimos; de la fea y odiosa *murmuración* (74), que parece ser el tema obligado de infinidad de conversaciones, en las que apenas se hace otra cosa que criticar a fulano y despellejar a mengano; de la *difamación* (73), que se complace en sacar a relucir los defectos ocultos del prójimo, echando completamente por tierra su reputación y buena fama con el estúpido y anticristiano pretexto de que «es cosa pública, de todos sabida», etc. Aunque fuera así, no tenemos derecho ninguno a extender la mala fama del prójimo entre personas que lo ignoraban, sobre todo teniendo en cuenta que, si se descubrieran nuestros pecados ocultos—que Dios tan misericordiosamente nos ha perdonado—, acaso quedaríamos mil veces por debajo de aquellos a quienes criticamos: «el que de vosotros estuviere limpio de pecado, que arroje la primera piedra» (Io 8,7). En todo caso recordemos que Cristo advirtió expresamente que «seremos medidos exactamente con la misma medida con que midamos a los demás» (Mt 7,1-2). Tengamos en cuenta, además, que no basta arrepentirse y confesarse de estas faltas; la *difamación* y la *calumnia* obligan en conciencia a restituir. Y como muchas veces no se puede del todo—la calumnia siempre deja alguna huella o rastro en pos de sí aun después de ser desmentida—, los que hayan cometido tan feo pecado no quedarán sin un grave castigo de Dios en esta vida o en la otra.

5) *Evitar a todo trance la acepción de personas.*

Favorecer o perjudicar a una persona sin tener para nada en cuenta sus méritos o deméritos, sino únicamente la simpatía o antipatía que nos inspire, es una injusticia manifiesta que va contra la *justicia distributiva*. Es el feo pecado de la *acepción de personas*.

Su forma más corriente son las llamadas *recomendaciones* para favorecer a una persona sin más razón que la amistad que nos une con ella y con el que ha de otorgarle un beneficio. Sobre ellas hay que advertir que *es siempre lícito y laudable favorecer a uno sin perjudicar a nadie* (v.gr., obteniéndole un empleo que no se hubiera dado a ningún otro), *pero jamás es lícito favorecer a uno con perjuicio de otros* (v.gr., haciendo que se le apruebe, con méritos inferiores, en unas oposiciones con plazas limitadas, que traerá consigo la exclusión injusta de otro aspirante más digno). Es increíble la ligereza con que se dan y aceptan esta clase de «recomendaciones», que llevan consigo una gran injusticia, que obliga a restituir en conciencia los daños ocasionados a la persona perjudicada [9]. Nunca se trabajará bastante por desterrarlas definitivamente y para siempre. Las autoridades públicas deberían castigar severamente esta gran injusticia, pero muchas veces son ellas mismas quienes la cometen; gran cuenta tendrán que dar a Dios por ello.

[9] Siendo, por desgracia, tan frecuente esta injusticia, acaso se podría utilizar la recomendación para redimirse de la injuria ajena, o sea, como legítima defensa contra el atropello de los demás, que se han procurado toda clase de recomendaciones. Si bien las personas de conciencia timorata—sobre todo si aspiran a la perfección cristiana—sienten horror instintivo a esta especie de «legítima defensa», que acaso perjudique a un inocente en vez de al verdadero culpable.

B) Medios positivos

Vamos a determinar los principales con relación a las tres especies de justicia: *conmutativa, distributiva* y *legal.*

1) Con relación a la justicia conmutativa.

«Dar a cada uno lo suyo»: éste es el principio fundamental que ha de regular nuestra conducta para con el prójimo. Y hay que hacerlo de corazón por amor a Dios y a la virtud, no por el castigo o remordimiento que nos traería el pecado. Ser delicadísimos en extremo hasta en los detalles más insignificantes, que nada es pequeño ante Dios cuando se hace por amor y con la única mira de agradarle. Perfeccionando los motivos y elevando cada vez más las intenciones, irá creciendo y desarrollándose en nuestra alma este aspecto fundamental de la virtud de la justicia. Las aplicaciones prácticas son infinitas, pero fáciles y sencillas; cada uno puede hacerlo por su cuenta, si hay buena voluntad e interés en santificarse.

2) Con relación a la justicia distributiva.

Los encargados de distribuir los cargos, obligaciones, bienes o beneficios de la comunidad procederán en *justicia estricta,* sin dejarse doblegar jamás por la simpatía o antipatía personal ni por ninguna clase de presiones o recomendaciones ajenas. Hay ejemplos maravillosos en las vidas de los santos que ponen de manifiesto la energía y entereza de los siervos de Dios en el cumplimiento de este deber de justicia. Tengan todos en cuenta que no son dueños, sino meros *administradores* de los bienes o cargos que reparten, y que por lo mismo tendrán que dar estrecha cuenta a Dios de su administración (Lc 16,1-2). Para adelantar en este aspecto de la virtud de la justicia intensificarán su delicadeza y cuidado y elevarán de plano el *motivo* de su conducta, que no ha de ser otro que el cumplimiento del deber a honra y gloria de Dios.

3) Con relación a la justicia legal.

No solamente no haremos nada contra la ley escrita, sino que procuraremos—sobre todo con el ejemplo de una conducta intachable jamás desmentida—contribuir a que la cumplan también los demás hasta el último detalle: «iota unum, aut unus apex, non praeteribit a lege, donec omnia fiant» (Mt 5,18). «Si entendiésemos cuán gran daño se hace en que se comience una mala costumbre, más querríamos morir que ser causa de ello», decía Santa Teresa de Jesús [10]. El alma deseosa de su santificación nada ha de temer tanto como ser culpable de este crimen contra la justicia legal, que tanto daño causa en nosotros mismos y en los demás. Y como nada hay que aleje tanto de un pecado como la práctica cada vez más intensa de la virtud contraria, tratará con todas sus fuerzas de cumplir hasta los más insignificantes detalles de la ley. Sobre todo si es persona consagrada a Dios, no espere santificarse fuera del cumplimiento exacto de su regla y constituciones. Santos hubo que no hicieron más que esto, y con ello alcanzaron la cumbre de la perfección. De San Juan Berchmans se decía que todo lo había hecho bien: «bene omnia fecit», porque nunca le pudieron sorprender faltando al menor detalle de su regla o constituciones.

[10] *Camino de perfección* 13,4.

Además de estos medios generales, que afectan a la justicia en sí misma, es preciso practicar la materia perteneciente a sus virtudes anejas o derivadas (partes potenciales), que vamos a examinar siquiera sea brevemente.

I. La virtud de la religión [11]

392. 1. **Naturaleza.**—Puede definirse: *Una virtud moral que inclina al hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas* (81,3).

Es la más importante de las virtudes derivadas de la justicia y supera en perfección a esta su propia virtud cardinal [12] y a todas las demás morales por razón de la excelencia de su objeto: el culto debido a Dios (81,6). En este sentido es la que más se acerca a las virtudes teologales, y ocupa, por consiguiente, el cuarto lugar en la clasificación general de todas las virtudes infusas.

Algunos teólogos consideran la religión como verdadera virtud teologal, pero sin fundamento ninguno. No advierten que la religión no tiene por objeto *el mismo Dios*—como las teologales—, sino el *culto* debido a Dios, que es algo completamente distinto de El. De todas formas, es cierto que es la virtud que más se acerca y parece a las teologales (81,5).

El objeto *material* de la virtud de la religión lo constituyen los actos internos o externos del culto que tributamos a Dios. Y su objeto formal o *motivo* es la suprema excelencia de Dios como primer principio de todo cuanto existe.

393. 2. **Actos de la virtud de la religión.**—La religión tiene varios *actos*, internos y externos. Los internos son dos: la *devoción* y la *oración* [13]. Los externos, siete: la *adoración*, el *sacrificio*, las *ofrendas* u *oblaciones*, el *voto*, el *juramento*, el *conjuro* y la *invocación* del santo nombre de Dios [14].

394. *a)* **La devoción** [15] consiste en una *prontitud de ánimo para entregarse a las cosas que pertenecen al servicio de Dios* (82,1). Serán, pues, *devotos* los que se entregan o consagran por entero a Dios y le permanecen totalmente sumisos: «devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant» (ibid.). Su nota típica y esencial es la *prontitud*

[11] Cf. II-II,81.
[12] Por la excelencia de su objeto, no por la realización de todas las condiciones requeridas para la virtud cardinal. En este último sentido es más perfecta la justicia, como ya vimos.
[13] Cf. II-II,82 pról.
[14] Cf. II-II,84 pról.
[15] Cf. II-II,82.

de la voluntad, dispuesta siempre a entregarse al servicio de Dios. Los verdaderos devotos están siempre *disponibles* para todo cuanto se refiera al culto o servicio de Dios. El ejemplo más sublime de devoción es el de Cristo al entrar en el mundo: «Heme aquí, Señor, dispuesto a cumplir tu voluntad; en ello *pongo mi complacencia* y *dentro de mi corazón está tu ley*» (Ps 39,8-9; Hebr 10,5-7). Nótese, sin embargo, que esa voluntad pronta de entregarse a Dios puede provenir también de la virtud de la caridad. Si se intenta con ello la *unión amorosa con Dios*, es un acto de caridad; si se intenta el *culto* o servicio de Dios, es acto de religión [16]. Son dos virtudes que se influyen mutuamente; la caridad *causa* la devoción, en cuanto que el amor nos hace prontos para servir al amigo, y, a su vez, la devoción aumenta el amor, porque la amistad se conserva y aumenta con los servicios prestados al amigo (82,2 ad 2).

¡Cuánta devoción mal entendida corre como moneda buena por esos mundos de Dios! ¡Cuánta gente ilusa que hace consistir su devoción en cargarse de prácticas piadosas, rezos inacabables despachados rutinariamente, en pertenecer a veinticinco cofradías o en pasarse largas horas en las iglesias, sin perjuicio de que al acabar sus rezos o al salir del templo comiencen inmediatamente a criticar a fulanito o a murmurar de menganita! Es el tipo clásico de *falsa devota*, que confunde la devoción con las devociones, y no tiene la menor idea de la verdadera y auténtica devoción, que consiste en la total entrega de sí mismo a Dios, dispuesta siempre al cumplimiento pronto y exacto de las cosas pertenecientes a su santo servicio.

Santo Tomás advierte que la devoción, como acto de religión que es, recae siempre en Dios, no en sus criaturas. De donde la *devoción a los santos* no debe terminar en ellos mismos, sino en Dios a través de ellos. En los santos veneramos propiamente lo *que tienen de Dios;* o sea, a Dios en ellos [17].

Por donde se ve cuán equivocados andan los que vinculan su devoción, no ya a un determinado santo como causa final de la misma—lo que sería ya erróneo—, sino incluso a una *determinada imagen* de un santo, fuera de la cual ya no tienen devoción ninguna. Los sacerdotes y demás personas encargadas de dirigir la piedad de los fieles no deben «dejar pasar» estas cosas so pretexto de que son gente ignorante, que no entienden de estas cosas, etc. Es preciso que instruyan a sus fieles con suavidad y dulzura, pero también con firmeza inquebrantable, para corregir estos abusos.

La *causa extrínseca principal* de la devoción es Dios, que llama a los que quiere y enciende en sus almas el fuego de la

[16] «Pertenece inmediatamente a la caridad que el hombre se entregue a Dios adhiriéndose a El por cierta unión espiritual. Pero que el hombre se entregue a Dios para alguna obra del culto divino pertenece *inmediatamente* a la religión y *mediatamente* a la caridad, que es el principio de la religión» (82,2 ad 1).

[17] «La devoción que se tiene a los santos de Dios, muertos o vivos, no termina en ellos mismos, sino que *pasa a Dios:* en cuanto que en los ministros de Dios veneramos al mismo Dios» (82,2 ad 3).

devoción. Pero la *causa intrínseca* por parte nuestra es la meditación y contemplación de la divina bondad y de los beneficios divinos, juntamente con la consideración de nuestra miseria, que excluye la presunción y nos empuja a someternos totalmente a Dios, de quien nos vendrá el auxilio y remedio (82,3). Su efecto más propio y principal es llenar el alma de espiritual alegría, aunque a veces accidentalmente pueda causar tristeza según Dios (82,4).

Son interesantísimas las objeciones y respuestas de Santo Tomás en el artículo tercero. Helas aquí:

OBJECIÓN 1.ª—Ninguna causa impide su efecto; pero las sutiles meditaciones de cosas inteligibles impiden muchas veces la devoción; luego la contemplación o meditación no es causa de la devoción.

RESPUESTA.—«La consideración de las cosas que son aptas para excitar el amor de Dios causa la devoción. Pero la consideración de cualquier otra cosa que no pertenece a esto, sino que distrae la mente de ello, impide la devoción» (ad 1).

De donde es imposible que alcancen la verdadera devoción las personas que se entregan con afán a la lectura de novelas, espectáculos mundanos, etcétera, etc.

OBJECIÓN 2.ª—Si la contemplación fuera causa propia de la devoción, se seguiría que las cosas que son de más alta y excelente contemplación excitarían más la devoción. Y vemos que no es así, porque con frecuencia excita mayor devoción la consideración de la pasión de Cristo y de otros misterios de su humanidad que la consideración de la divina grandeza; luego la contemplación no es causa propia de la devoción.

RESPUESTA.—«Las cosas que pertenecen a la divinidad son *de suyo (secundum se)* las más propias para excitar el amor y, por consiguiente, la devoción, porque a Dios hay que amarlo sobre todas las cosas. Pero por la debilidad de la mente humana ocurre que así como el hombre necesita ser conducido al conocimiento de las cosas divinas por las cosas sensibles que conocemos mejor, así las necesita también para excitarse al amor. Entre las cuales está principalmente la humanidad de Cristo, según aquello del prefacio: «ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur». Y por lo mismo, las cosas que pertenecen a la humanidad de Cristo excitan hasta el máximo la devoción *como llevándonos de la mano* («per modum cuiusdam manuductionis»), sin que esto sea obstáculo para que la devoción consista principalmente en las cosas pertenecientes a la divinidad» (ad 2).

Si hubieran tenido en cuenta esta luminosa doctrina de Santo Tomás aquellos teólogos que trataron de apartar a Santa Teresa de la consideración de la humanidad de Cristo, no hubieran incurrido jamás en semejante torpeza y error. Aunque es cierto que es superior la divinidad a la humanidad, teniendo en cuenta—sin embargo—la condición de la humana mente, que va siempre de lo sensible a lo inteligible, la consideración de los misterios de la humanidad de Cristo será siempre un medio aptísimo para excitar «hasta el máximo» la devoción. No hay estado de perfección tan alto en el que la consideración de la humanidad de Cristo pueda representar un estorbo. Santa Teresa lo atisbó con acierto genial [18].

[18] Cf. *Vida* 22,1-14; *Moradas sextas* 7,5-15.

OBJECIÓN 3.ª—Si la contemplación fuese la propia causa de la devoción, se seguiría que los que son más aptos para la contemplación serían también los más aptos para la devoción. Y vemos que no es así, porque la devoción se encuentra más frecuentemente en ciertos varones sencillos y en las mujeres, en los que falta ciencia o contemplación. Luego esta última no es la propia causa de la devoción.

RESPUESTA.—«La ciencia y todo aquello que pertenece a la grandeza es ocasión de que el hombre confíe en sí mismo y, por lo tanto, de que no se entregue totalmente a Dios. Y de ahí que estas cosas impidan a veces ocasionalmente la devoción; y por eso en las mujeres y sencillos abunda la devoción, comprimiendo la exaltación de sí mismos. Pero si el hombre somete perfectamente a Dios la ciencia o cualquier otra perfección, aumenta por ello mismo la devoción» (ad 3).

Es una lástima muy grande—en efecto—que la ciencia, que debería ser un poderoso estímulo y aliento para excitar la devoción—sobre todo la ciencia sagrada—, sirva muchas veces de obstáculo y freno para ella. Es el orgullo humano, que, pagado de sí mismo, recibe el justo castigo de Dios, privándole de la gracia de la devoción. Con razón lamenta San Agustín que «se levantan los indoctos y arrebatan el cielo; y nosotros, con nuestra ciencia, faltos de corazón, he aquí que nos revolcamos en la carne y la sangre. ¿Acaso porque aquéllos se nos han adelantado tenemos vergüenza de seguirlos, y no la tendremos siquiera de no seguirlos?» [19].

395. *b)* **La oración** [20] es el segundo acto *interior* de la virtud de la religión, que pertenece propiamente al entendimiento, a diferencia de la devoción, que radicaba en la voluntad. Por su extraordinaria importancia en la vida espiritual determinaremos largamente en capítulo aparte su naturaleza y sus grados (cf. n.466ss).

396. *c)* **La adoración** [21] es *un acto externo de la virtud de la religión por el que testimoniamos el honor y reverencia que nos merece la excelencia infinita de Dios y nuestra sumisión ante El* (84,1). Aunque de suyo prescinda del cuerpo—también los ángeles adoran—, en nosotros, compuestos de espíritu y materia, suele manifestarse corporalmente. Esta adoración exterior es expresión y redundancia de la interior—que es la principal—y sirve para excitar y mantener esta última (84,2). Y porque Dios está en todas partes, en todo lugar podemos adorar a Dios interior y exteriormente, si bien el lugar más propio es el templo, porque en él reside Dios especialmente—sobre todo si se guarda en él la Eucaristía—, nos aleja y separa del mundanal ruido, hay en él muchos objetos santos que excitan la devoción y nos estimula y alienta la compañía de los demás adoradores (84,3).

397. *d)* **El sacrificio** [22] es el acto principal del culto externo y público, y consiste en *la oblación externa de una cosa*

[19] Cf. *Confesiones* l.8 c.8 n.19.
[20] Cf. II-II,83.
[21] Cf. II-II,84.
[22] Cf. II-II,85.

sensible con su real inmutación o destrucción realizada por el sacerdote en honor de Dios para testimoniar su supremo dominio y nuestra rendida sumisión ante El. En la nueva ley no hay más sacrificio que el de la santa misa, que, por ser renovación incruenta del sacrificio del Calvario, da a Dios una gloria infinita y tiene valor sobreabundante para atraer sobre los hombres todas cuantas gracias necesitan. Hemos estudiado ampliamente la santa misa en otro lugar de esta obra (cf. n.320-22).

398. *e)* **Las ofrendas u oblaciones** [23].—Ofrenda en general es la entrega o donación espontánea de una cosa. De donde en sentido religioso es *la espontánea donación de una cosa para el culto divino.* Las hay de dos clases: una *inmediata* y propiamente dicha, por la cual se ofrece algo *en honor de Dios,* ya sea para el culto o para sostenimiento de sus ministros o de los pobres (tales como las antiguas primicias de los frutos de la tierra y las modernas colectas para obras *pías),* y otra *mediata* o impropiamente dicha, que se ofrece al *sacerdote* para su propio sustento (tales como los diezmos antiguos y los estipendios modernos por las misas y otros servicios religiosos). La Iglesia puede señalar la cuantía de estas ofrendas, y así lo hizo en siglos anteriores; pero hoy lo deja a las costumbres legítimas de los pueblos [24].

399. *f)* **El voto** [25] es una *promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor que su contrario* (cn.1307). Hecho con las debidas condiciones es un acto excelente de religión que aumenta el mérito de las buenas obras al ordenarlas al culto y honor de Dios. Por lo mismo, su transgresión voluntaria es un pecado contra la religión, que, si recae sobre una materia ya preceptuada de antemano (v.gr., castidad), constituye un segundo pecado, que es menester declarar en confesión. Si los votos quebrantados son los de una persona consagrada públicamente a Dios, el pecado cometido contra la religión es un *sacrilegio* (cf. cn.132 y 1308,1.º). No consta que lo sea también el quebrantamiento del voto de castidad emitido por una persona *privada,* aunque ciertamente sería un pecado grave contra la religión—de infidelidad o perfidia hacia Dios (88,3)—, que habría que declarar expresamente en la confesión.

El estudio detallado de todo cuanto se refiere a los votos pertenece a la Teología moral.

[23] Cf. II-II,86-87.
[24] «En cuanto al pago de los diezmos y primicias, se observarán los estatutos peculiares y las costumbres laudables de cada región» (cn.1502).
[25] Cf. II-II,88.

400. *g)* **El juramento** [26] es *la invocación del nombre de Dios en testimonio de la verdad*, y sólo puede prestarse con verdad, con juicio y con justicia (cn.1316). En estas condiciones es un acto de religión. Puede ser *asertorio* o *promisorio*, según se limite a testificar alguna verdad o se prometa con él el cumplimiento de una cosa. La validez, licitud, obligación, dispensa, etc., del juramento promisorio coincide casi totalmente con lo correspondiente a los votos.

401. *h)* **El conjuro** [27].—Es otro acto de religión que consiste en la *invocación del nombre de Dios o de alguna cosa sagrada para obligar a otro a ejecutar o abstenerse de alguna cosa*. Hecho con el respeto debido y con las condiciones necesarias (verdad, justicia y juicio) es lícito y honesto. La Iglesia lo emplea principalmente en los *exorcismos* contra el demonio (cf. n.223).

402. *i)* **La invocación del santo nombre de Dios** [28]. Consiste principalmente en la *alabanza externa—como manifestación del fervor interno—del santo nombre de Dios en el culto público o privado* (91,1). Es útil y conveniente acompañarla del *canto* «ut animi infirmorum magis provocentur ad devotionem» (91,2). Es muy curiosa la doctrina de Santo Tomás en la solución de las objeciones de este segundo artículo.

Contra este acto de religión está la invocación del santo nombre de Dios *en vano*. El nombre de Dios es santo, y no se debe pronunciar sin la debida reverencia y, por lo mismo, nunca en vano o sin causa. Por eso se nos dice en el libro del Eclesiástico (23,9-11): «No te habitúes a proferir juramentos ni a pronunciar el nombre del Santo; pues como el esclavo puesto de continuo en la tortura no está libre de cardenales, así el que siempre jura y profiere el nombre de Dios no se verá limpio de pecados».

403. 3. **Pecados opuestos a la virtud de la religión.**— Los principales son los siguientes:

La superstición, que se opone por exceso a la virtud de la religión, dando a Dios un culto indigno de El o dando a las criaturas el que sólo a Dios pertenece (92). Tiene varias especies, que son:

a) *El culto indebido* a Dios con cosas falsas o superfluas (93);

b) *La idolatría*, que consiste en tributar a una criatura el culto debido a Dios, y constituye un gravísimo pecado, en cierto modo el mayor de cuantos se pueden cometer (94);

c) *La adivinación*, que consiste en pretender averiguar los futuros con-

[26] Cf. II-II,89.
[27] Cf. II-II,90.
[28] Cf. II-II,91.

tingentes por medios desproporcionados o indebidos, y se subdivide en muchas especies (95); y

d) *La vana observancia*, que consiste en fijarse en algunas circunstancias del todo desproporcionadas o fortuitas (v.gr., el martes, el día 13, etc.) para conjeturar sucesos prósperos o adversos y gobernar por estas conjeturas la vida propia o ajena (96).

Por defecto se oponen a la virtud de la religión:

1. *La tentación de Dios*, que consiste en pedir y exigir, sin respeto a la majestad divina, la intervención de Dios, como poniendo a prueba su omnipotencia o esperándola en circunstancias indignas de Dios. Tentamos a Dios cuando confiamos en su auxilio sin hacer de nuestra parte lo que podemos y debemos hacer (97);

2. *El perjurio*, que consiste en poner a Dios por testigo de algo falso (es siempre pecado mortal, por la grave injuria a Dios, aunque la cosa que se confirme con juramento sea una prqueña mentira sin importancia) o en negarse a cumplir lo prometido con juramento (98);

3. *El sacrilegio*, que consiste en la violación o trato idigno de algo sagrado; y puede ser *personal*, *local* o *real*, según se profane una persona, lugar o cosa sagrada (99); y

4. *La simonía*, que consiste en la intención deliberada de comprar o vender por un precio temporal una cosa intrínsecamente espiritual (v.gr., los sacramentos) o una cosa temporal unida inseparablemente a una espiritual (v.gr., un cáliz consagrado) (100).

II. La virtud de la piedad [29]

404. 1. **Naturaleza.**—La palabra *piedad* se puede emplear en muy diversos sentidos: *a)* como sinónimo de *devoción*, *religiosidad*, entrega a las cosas del culto de Dios; y así hablamos de personas *piadosas* o *devotas; b)* como equivalente a compasión o misericordia; y así decimos: «Señor, tened *piedad* de nosotros»; *c)* para designar una virtud especial derivada de la justicia: la virtud de la *piedad*, que vamos a estudiar en seguida; y *d)* aludiendo a uno de los siete dones del Espíritu Santo: el don de piedad.

Como virtud especial derivada de la justicia, puede definirse: *Un hábito sobrenatural que nos inclina a tributar a los padres, a la patria y a todos los que se relacionan con ellos el honor y servicio debidos* (101,3).

El objeto *material* de esta virtud lo constituyen todos los actos de honor, reverencia, servicio, ayuda material o espiritual, etc., que se tributan a los padres, a la patria y a todos los consanguíneos.

El objeto formal *quo*, o motivo de esos actos, es porque los padres y la patria son el *principio secundario de nuestro ser y gobernación* (101,3). A Dios, como *primer principio* de ambas cosas, se le debe el culto especial que le tributa la virtud de la religión [30]. A los padres y a la patria, como *principios*

[29] Cf. II,II,101.

[30] Esto es cierto considerando a Dios únicamente como nuestro *Creador*, primer Principio de todo cuanto existe. Pero en cuanto nos ha elevado por la gracia a la categoría de

secundarios, se les debe el culto especial de la virtud de la piedad. A los consanguíneos se les debe también este mismo culto, en cuanto que proceden de un mismo tronco común y se reflejan en ellos nuestros mismos padres (101,1).

Según esto, el *sujeto* sobre quien recaen los deberes de la piedad es triple:

a) LOS PADRES, a los que se refiere principalmente, porque ellos son, después de Dios, los principios de nuestro ser, educación y gobierno;

b) LA PATRIA, porque también ella es, en cierto sentido, principio de nuestro ser, educación y gobierno, en cuanto que proporciona a los padres —y por medio de ellos a nosotros—multitud de cosas necesarias o convenientes para ello. En ella están comprendidos todos los compatriotas y amigos de nuestra patria. El patriotismo bien entendido es una verdadera virtud cristiana; y

c) LOS CONSANGUÍNEOS, porque, aunque no sean principio de nuestro ser y gobierno, en ellos están representados, de algún modo, nuestros mismos padres, ya que todos procedemos de un mismo tronco común. Por extensión se pueden considerar como parientes los que forman como una misma familia espiritual (v.gr., los miembros de una misma Orden religiosa, que llaman «padre» común al fundador de la misma).

Por donde se ve que la piedad es una virtud *distinta* de las virtudes afines, tales como la *caridad* hacia el prójimo y la *justicia legal*. Se distingue de la primera en cuanto que la piedad se funda en la estrechísima unión que resulta de un *mismo tronco o estirpe familiar común*, mientras que la caridad se funda en los lazos que unen con Dios a *todo el género humano*. Y la piedad para con la patria se distingue de la *justicia legal* en que esta última se relaciona con la patria considerando el bien de la misma como un *bien común* a todos los ciudadanos, mientras que la piedad la considera como principio secundario de *nuestro propio ser*. Y por cuanto la patria conserva siempre este segundo aspecto con relación a nosotros, hay que concluir que el hombre, aunque viva lejos de su patria y haya adquirido carta de naturaleza en otro país, está obligado siempre a conservar la *piedad* hacia su patria de origen, mientras que ya no está obligado a los deberes procedentes de la *justicia legal*, por cuanto ha dejado de ser súbdito del gobierno de su patria.

Siendo la *piedad* una virtud *especial*, hay que concluir que los pecados que se cometan contra ella son también pecados *especiales*, que hay que declarar expresamente en confesión. Y así, golpear o maltratar al padre o a la madre es un pecado especial contra la piedad distinto y mucho más grave que golpear a un hombre extraño. Algo semejante hay que decir de los pecados que se cometan contra la patria en cuanto tal y contra los parientes o consanguíneos.

405. 2. **Pecados opuestos.**—A la piedad familiar se oponen dos, uno por *exceso* y otro por *defecto*. Por exceso se

hijos suyos adoptivos, Dios es nuestro verdadero *Padre*, y en este sentido tenemos para con El verdaderos deberes de *piedad* (cf. 101,3 ad 2). Volveremos sobre esta sublime materia al hablar del don de piedad.

opone el *amor exagerado a los parientes* (101,4), que impulsara a dejar incumplidos deberes más altos que los debidos a ellos (v.gr., el que renunciara a seguir su vocación religiosa o sacerdotal por el único motivo de no disgustar a su familia). Y por defecto se opone la *impiedad familiar*, que desatiende los deberes de honor, reverencia, ayuda económica o espiritual, etc., pudiendo y debiendo cumplirlos.

A la piedad para con la patria se opone por exceso el *nacionalismo exagerado*, que desprecia con palabras u obras a todas las demás naciones; y por defecto, el *cosmopolitismo* de los hombres sin patria, que tienen por santo y seña el viejo adagio de los paganos: «Ubi bene, ibi patria».

406. 3. **Medios de adelantar en ella.**—Es convenientísimo que los hijos mediten con frecuencia en los inmensos beneficios que han recibido de sus padres, a quienes jamás podrán corresponder como deben [31]. Por lo mismo, se esforzarán en mostrarles cada vez mayor cariño, respeto y veneración, aun cuando deban vencer para ello su temperamento melancólico o tengan que olvidar alguna injuria o malos tratos recibidos. Los padres son siempre padres, y ninguna razón puede haber para rebajar la estima y el respeto que nos deben merecer en cuanto tales. El mismo respeto, cariño y veneración hemos de mostrar a todos nuestros familiares, sobre todo a los más cercanos y que conviven bajo un mismo techo, recordando que «somos todos de una misma carne» (como dijo Judá a los demás hijos de Jacob, que querían matar por envidia a su hermano José; Gen 37,27) y que nada hay que contribuya tanto al bienestar y felicidad propios y a la edificación ajena como el sublime espectáculo de una familia cristiana íntimamente unida en el Señor, así como no hay nada que tanto escandalice a los demás y tanto contribuya a la infidelidad de un hogar como las continuas reyertas y altercados familiares.

Hemos de cultivar también el amor a la patria, estudiando su historia, publicando sus glorias y esforzándose en servirla por todos los medios a nuestro alcance; hasta dar, si preciso fuera, nuestra propia vida por ella, sin envidia ni menosprecio de las demás naciones.

[31] A veces, sin embargo, puede darse el caso de un hijo que devuelva a sus padres mayores beneficios que los que de ellos ha recibido; v.gr., convirtiéndolos del paganismo o la herejía a la verdadera religión, o de una vida de pecado a otra cristiana y ejemplar; con lo cual les pone en camino de obtener la *vida eterna*, que vale infinitamente más que la vida temporal que de ellos recibió. Por donde se ve que el mayor servicio de *piedad* que podemos ofrecer a nuestros padres, parientes o compatriotas es trabajar sin descanso en hacerles *más buenos y mejores cristianos*.

El don de piedad

S.TH., II-II,121.—Véase, además, la nota bibliográfica del n.336.

Santo Tomás estudia el don de piedad al final de todo el tratado de justicia, después de haber hablado de todas las virtudes anejas (II-II,121), y ése es su lugar lógico en la organización de la *Suma Teológica*. Pero dada su especial afinidad con la virtud del mismo nombre, nosotros vamos a estudiarlo aquí.

407. 1. **Naturaleza.**—El don de piedad puede definirse como *un hábito sobrenatural infundido con la gracia santificante para excitar en la voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un afecto filial hacia Dios considerado como Padre y un sentimiento de fraternidad universal para con todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre, que está en los cielos.*

Expliquemos un poco la definición:

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...».—Es el género próximo de la definición, común a todos los demás dones.

b) «... INFUNDIDO CON LA GRACIA SANTIFICANTE...».—Todos los justos están en posesión de los dones del Espíritu Santo en cuanto hábitos, ya que se infunden con la gracia y son inseparables de ella.

c) «... PARA EXCITAR EN LA VOLUNTAD...».—Como don *afectivo* que es, tiene su asiento en la voluntad, en unión de las distintas virtudes infusas que en ella descansan.

d) «... POR INSTINTO DEL ESPÍRITU SANTO...».—Es lo propio y característico de los dones del Espíritu Santo, en contraposición a las virtudes *adquiridas*, que se regulan exclusivamente por las luces de la razón natural, y a las virtudes *infusas*, que son gobernadas por la misma razón iluminada por la fe.

e) «... UN AFECTO FILIAL HACIA DIOS CONSIDERADO COMO PADRE...».—Es lo formal y propio del don de piedad, que le distingue de la virtud de la *religión* adquirida o infusa, que venera a Dios como Creador, o sea como primer Principio de todo cuanto existe, conocido por las luces de la razón y de la fe, mientras que el don de piedad le considera más bien como *Padre*, que nos ha *engendrado* a la vida sobrenatural, dándonos con la gracia santificante una participación física y formal de su propia naturaleza divina. En este sentido, Dios es verdaderamente nuestro Padre, que está en los cielos; y esto hace que el culto que le tributamos como Padre mediante el don de piedad sea más noble y excelente que el que le ofrecemos por la virtud de la religión, como advierte expresamente Santo Tomás [32].

f) «... Y UN SENTIMIENTO DE FRATERNIDAD UNIVERSAL PARA CON TODOS LOS HOMBRES...».—Es el principal efecto secundario del don de piedad. Santo Tomás advierte expresamente que «así como por la virtud de la piedad ofrece el hombre culto y veneración no sólo al padre carnal, sino también a todos

[32] He aquí sus propias palabras: «Ofrecer culto a Dios como Creador, como hace la religión, es más excelente que ofrecérselo al padre carnal, como hace la virtud de la piedad. Pero ofrecer culto a Dios como Padre es más excelente todavía que ofrecérselo como Creador y Señor. De donde la religión es más importante que la virtud de la piedad; pero el don de piedad es más importante que la religión» (121,1 ad 2).

los consanguíneos, en cuanto pertenecen al padre, así el don de piedad no se limita al culto y veneración de Dios, sino que lo extiende también a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios» (121,1 ad 3).

Ni es éste el único efecto secundario del don de piedad. Se extiende también a todo cuanto pertenece al culto de Dios y aun a toda la materia de la justicia y virtudes anejas, cumpliendo todas sus exigencias y obligaciones por un motivo más noble y una formalidad más alta; a saber: considerándolas como deberes para con sus hermanos los hombres, que son hijos y familiares de Dios [33].

g) «... EN CUANTO HERMANOS NUESTROS E HIJOS DEL MISMO PADRE, QUE ESTÁ EN LOS CIELOS».—Es otra vez el motivo formal del don de piedad iluminando este efecto secundario. Así como la virtud de la piedad es la virtud *familiar* por excelencia, así el don de piedad, en un plano más alto y universal, es el don que une y congrega bajo la amorosa mirada del Padre celestial a toda la gran familia de los hijos de Dios.

408. 2. **Necesidad.**—El don de piedad es absolutamente necesario para perfeccionar hasta el heroísmo la materia perteneciente a la virtud de la *justicia* y a todas sus derivadas, especialmente la *religión* y la *piedad*, sobre las que recae de una manera más inmediata y principal. ¡Qué distinto es, por ejemplo, practicar el culto de Dios únicamente bajo el impulso de la virtud de la religión, que nos lo presenta como Creador y Dueño soberano de todo cuanto existe, a practicarlo por el instinto del don de piedad, que nos hace ver en El a un Padre amorosísimo que nos ama con infinita ternura! Las cosas del servicio de Dios—culto, oración, sacrificio, etc.—se cumplen casi sin esfuerzo alguno, con exquisita perfección y delicadeza; se trata del servicio del *Padre*, no ya del Dios de terrible majestad. Y en el trato de los hombres, ¡qué nota de acabamiento y exquisitez pone el sentimiento entrañable de que todos somos hermanos e hijos de un mismo Padre, a las exigencias, de suyo ya sublimes, de la caridad y de la justicia! Y aun en lo referente a las mismas cosas materiales, ¡cómo cambia todo de panorama! Porque para los que están profundamente gobernados por el don de piedad, la tierra y la creación entera son la «casa del Padre», en la que todo cuanto existe les habla de El y de su infinita bondad y ternura. Descubren el sentido religioso que late en todas las cosas. Todas ellas—incluso el lobo, y la flor, y la muerte—son *hermanas* nuestras, como decía San Francisco de Asís. Entonces es cuando las virtudes cristianas adquieren un matiz delicadísimo, de exquisita perfección y acabamiento, que fuera inútil exigir de ellas desligadas de la influencia del don de piedad. Sin los dones del Espíritu Santo, ninguna virtud infusa puede llegar a su perfecto desarrollo y expansión.

[33] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II* d.18 a.6 § 1 n.26.

409. 3. **Efectos.**—Son maravillosos los efectos que produce en el alma la actuación intensa del don de piedad. He aquí los principales:

1) PONE EN EL ALMA UNA TERNURA VERDADERAMENTE FILIAL HACIA NUESTRO PADRE AMOROSÍSIMO, QUE ESTÁ EN LOS CIELOS.

Es el efecto primario y fundamental. El alma comprende perfectamente y vive con inefable dulzura aquellas palabras de San Pablo: «Porque no habéis recibido el espíritu de esclavitud para reincidir de nuevo en el temor, antes *habéis recibido el espíritu de filiación adoptiva, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios*» (Rom 8,15-16).

Santa Teresita—en la que, como es sabido, brilló el don de piedad en grado sublime—no podía pensar en esto sin llorar de amor. «Al entrar cierto día una novicia en su celda—leemos en la *Historia de un alma* [34]—, se detuvo sorprendida de la expresión celestial de su rostro. Estaba cosiendo muy activa y, sin embargo, parecía absorta en contemplación profunda. «¿En qué piensa?», le preguntó la novicia. «Estoy meditando el Padrenuestro—respondió ella—. ¡Es tan dulce y consolador llamar *Padre* a un Dios tan bueno!» Y las lágrimas brillaban en sus ojos».

Dom Columba Marmion, el célebre abad de Maredsous, poseía también en alto grado este sentimiento de nuestra filiación divina adoptiva. Para él, Dios es, ante todo, nuestro Padre. El monasterio es la «casa del Padre» y todos sus moradores forman la familia de Dios. Esto mismo hay que decir del mundo entero y de todos los hombres. Insiste repetidas veces, a todo lo largo de sus obras, en la necesidad de cultivar este espíritu de adopción, que debe ser la actitud fundamental del cristiano frente a Dios. El mismo pedía mentalmente este espíritu de adopción al inclinarse en el *Gloria Patri* al final de cada salmo [35]. He aquí un texto de su preciosa obra *Jesucristo en sus misterios*, que resume admirablemente su pensamiento: «Así, pues, no olvidemos jamás que *toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios*. De ahí la sublimidad de nuestra religión. La fuente de todas las preeminencias de Jesús, del valor de todos sus estados, de la fecundidad de todos sus misterios, está en su generación divina y en su calidad de Hijo de Dios. Por eso, el santo más encumbrado en el cielo será el que en este mundo fuere mejor hijo de Dios, el que mejor hiciere fructificar la gracia de su adopción sobrenatural en Jesucristo» [36].

La plegaria predilecta de estas almas es el *Padrenuestro*. Encuentran en él inefable dulzura y devoción. Hemos visto a Santa Teresita llorar de amor al pronunciar sus primeras palabras. Ella misma nos dice que el Padrenuestro y el Avemaría «son las únicas oraciones que me elevan, las que nutren mi alma a lo divino; ellas me bastan» [37]. Lo mismo le ocurría a aquella pobre vaquera que nunca podía acabar el Padrenuestro «porque desde hace cinco años, cuando pronuncio la palabra *Padre* y considero que Aquel que está en lo alto de los cielos es mi Padre, me echo a llorar, y me estoy así todo el día mientras guardo mis vacas» [38].

[34] C.12 n.4.
[35] Debemos estos datos al precioso estudio de DOM RAYMOND THIBAUT *Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmion* (Desclée 1929), sobre todo en su c.16.
[36] MARMION, *Jesucristo en sus misterios* 3,6.
[37] *Historia de un alma* 10,19.
[38] H. BREMOND, *Hist. littéraire* t.2 p.66 (citado por TANQUEREY, *o.c.*, n.1349,n).

2) NOS HACE ADORAR EL MISTERIO INEFABLE DE LA PATERNIDAD DIVINA INTRATRINITARIA.

En sus manifestaciones más altas y sublimes, el don de piedad nos hace penetrar en el misterio de la vida íntima de Dios, dándonos un sentimiento vivísimo, transido de respeto y adoración, de la divina paternidad del Padre con respecto al Verbo Eterno. Ya no se trata tan sólo de su paternidad espiritual hacia nosotros por la gracia, sino de su divina paternidad eternamente fecunda en el seno de la Trinidad Beatísima. El alma se complace con inefable dulzura en ese misterio inenarrable de la generación eterna del Verbo, que constituye, si es lícito hablar así, la felicidad misma del Padre, que en su Hijo divino tiene puestas todas sus complacencias (cf. Mt 17,5). Y ante esta perspectiva soberana, siempre eterna y siempre actual, el alma siente la necesidad de anonadarse, de callar y de amar, sin más lenguaje que el de la adoración y de las lágrimas. Gusta repetir en lo más hondo de su espíritu aquella sublime expresión del *Gloria* de la misa: «Gratias agimus Tibi *propter magnam gloriam tuam*». Es el culto y la adoración de la Majestad divina *por sí misma*, sin ninguna relación con los beneficios que de ella hayamos podido recibir. Este sentimiento era familiar a la gran sor Isabel de la Trinidad [39].

3) PONE EN EL ALMA UN FILIAL ABANDONO EN LOS BRAZOS DEL PADRE CELESTIAL.

Intimamente penetrada del sentimiento de su filiación divina adoptiva, el alma se abandona tranquila y confiada en brazos de su Padre celestial. Nada le preocupa ni es capaz de turbar un instante la paz inalterable de que goza. No pide nada ni rechaza nada en orden a su salud o enfermedad, vida corta o larga, consuelos o arideces, energía o impotencia, persecuciones o alabanzas, etc. Se abandona totalmente en manos de Dios, y lo único que pide y ambiciona es glorificarle con todas sus fuerzas y que todos los hombres reconozcan su filiación divina adoptiva y se porten como verdaderos hijos de Dios, alabando y glorificando al Padre, que está en los cielos. «Nada de un método demasiado rígido ni de fórmulas complicadas que pudieran paralizar los impulsos de su corazón filial. Corre a Dios como un hijo hacia su padre» [40].

4) NOS HACE VER EN EL PRÓJIMO A UN HIJO DE DIOS Y HERMANO EN JESUCRISTO.

Es una consecuencia natural de la filiación adoptiva de la gracia. Si Dios es nuestro Padre, todos somos hijos de Dios y hermanos en Jesucristo, en acto o al menos en potencia. Pero ¡con qué fuerza perciben y viven esta verdad tan sublime las almas dominadas por el don de piedad! Aman a todos los hombres con apasionada ternura, viendo en ellos a hermanos queridísimos en Cristo, a los que quisieran colmar de toda clase de gracias y bendiciones. De este sentimiento desbordaba el alma de San Pablo cuando escribía a los Filipenses (4,1): «Así que, hermanos míos amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona, perseverad firmes en el Señor, carísimos». Llevada de estos entrañables sentimientos, el alma se entrega a toda clase de obras de misericordia hacia los desgraciados, considerándolos como verdaderos hermanos y sirviéndoles para complacer al Padre de todos. Todos cuantos sacrificios le exija el servicio del prójimo—aun del ingrato y desagradecido—le parecen poco. En cada uno de ellos ve a Cristo, el Hermano ma-

[39] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.4.
[40] P. PHILIPON, *o.c.*, ibid.

yor, y hace por él lo que con Cristo haría. Y todo cuanto hace—con ser heroico y sobrehumano muchas veces—le parece tan natural y sencillo, que se admiraría muchísimo y le causaría gran extrañeza que alguien lo ponderase como si tuviera algún valor: «¡Pero si es mi hermano!», se limitaría a responder. Todos sus movimientos y operaciones en servicio del prójimo los realiza pensando en el Padre común, como propios y debidos a los hermanos y familiares de Dios (Eph 2,19); y esto hace que todos ellos vengan a ser actos de religión de un modo sublime y eminente. Aun el amor y la piedad que profesa a sus familiares y consanguíneos están profundamente penetrados de esta visión más alta y sublime, que los presenta como hijos de Dios y hermanos en Jesucristo.

Este es el don que hacía a San Pablo afligirse con los afligidos, llorar con los que lloraban, reír con los que reían y soportar sin enfado las flaquezas y miserias del prójimo, haciéndose todo para todos a fin de salvarlos a todos (cf. 1 Cor 9,19-22).

5) Nos mueve al amor y devoción a las personas y cosas que participan de algún modo de la paternidad de Dios o de la fraternidad cristiana.

En virtud del don de piedad se perfecciona e intensifica en el alma el amor filial hacia la *Santísima Virgen María*, a la que considera como ternísima Madre y con la que tiene todas las confianzas y atrevimientos de un hijo para con la mejor de las madres; ama con ternura a los *ángeles* y *santos*, que son sus hermanos mayores, que ya gozan de la presencia continua del Padre en la mansión eterna de los hijos de Dios; a las *almas del purgatorio*, que atiende y socorre con sufragios continuos, considerándolas como hermanas queridas que sufren; al *papa*, el dulce *Cristo en la tierra*, que es la cabeza visible de la Iglesia y padre de toda la cristiandad; a los *superiores*, en los que se fija, sobre todo, en su carácter de *padres* más que en el de jefes o inspectores, sirviéndoles y obedeciéndoles en todo con verdadera alegría filial; a la *patria*, que quisiera verla empapada del espíritu de Jesucristo en sus leyes y costumbres y por la que derramaría gustosa su sangre o se dejaría quemar viva, como Santa Juana de Arco; a la *Sagrada Escritura*, que lee con el mismo respeto y amor que si se tratase de una carta del Padre enviada desde el cielo para decirle lo que tiene que hacer o lo que quiere de ella; a las *cosas santas*, sobre todo las que pertenecen al culto y servicio de Dios (vasos sagrados, custodias, etc.), en los que ve los instrumentos del servicio y glorificación del Padre. Santa Teresita estaba gozosísima con su oficio de sacristana, que le permitía tocar los vasos sagrados y ver su rostro reflejado en el fondo de los cálices...

410. 4. Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.—Según Santo Tomás (121,2), con el don de piedad se relacionan tres de las bienaventuranzas evangélicas:

a) la segunda: *Bienaventurados los mansos*, porque la mansedumbre quita los impedimentos para el ejercicio de la piedad;

b) la cuarta: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia*, porque el don de piedad perfecciona las obras de la justicia; y

c) la quinta: *Bienaventurados los misericordiosos*, porque la piedad se ejercita también en las obras de misericordia.

De los frutos del Espíritu Santo deben atribuirse directamente al don de piedad la *bondad* y la *benignidad;* e indirectamente, la *mansedumbre*, en cuanto aparta los impedimentos para los actos de piedad (121,2 ad 3).

411. 5. **Vicios opuestos.**—Los vicios que se oponen al don de piedad pueden agruparse bajo el nombre genérico de *impiedad*. Porque como precisamente al don de piedad corresponde ofrecer a Dios con filial afecto lo que le pertenece como Padre nuestro, todo aquel que de una forma o de otra quebrante voluntariamente este deber merece propiamente el nombre de *impío*.

Por otra parte—como dice hermosamente Santo Tomás [41]—, «la piedad, en cuanto es don, consiste en cierta benevolencia sobrehumana hacia todos», considerándolos como hijos de Dios y hermanos nuestros en El. Y en este sentido, San Gregorio Magno opone al don de piedad la *dureza de corazón* cuando dice que el Espíritu Santo con sus dones da «contra duritiam, pietatem» [42].

El P. Lallemant ha escrito una página admirable sobre esta dureza del corazón. Hela aquí:

«El vicio opuesto al don de piedad es la *dureza de corazón*, que nace del amor desordenado de nosotros mismos: porque este amor hace que naturalmente no seamos sensibles más que a nuestros propios intereses y que nada nos afecte sino lo que se relaciona con nosotros; que veamos las ofensas de Dios sin lágrimas y las miserias del prójimo sin compasión; que no queramos incomodarnos en nada para ayudar a los otros; que no podamos soportar sus defectos; que arremetamos contra ellos por cualquier bagatela y que conservemos hacia ellos en nuestro corazón sentimientos de amargura y de venganza, de odio y antipatía. Al contrario, cuanta más caridad o amor de Dios tiene un alma, más sensible es a los intereses de Dios y del prójimo.

Esta dureza es extrema en los grandes del mundo, en los ricos avaros, en las personas sensuales y en los que no ablandan su corazón por los ejercicios de piedad y por el uso de las cosas espirituales. Se encuentra también con frecuencia en los sabios que no juntan la devoción con la ciencia, y que para lisonjearse de este defecto lo llaman solidez de espíritu; pero los verdaderos sabios han sido los más piadosos, como un San Agustín, un Santo Tomás, un San Buenaventura, un San Bernardo, y en la Compañía, Laínez, Suárez, Belarmino, Lesio.

Un alma que no puede llorar sus pecados al menos con las lágrimas del corazón, tiene mucho de impiedad o de impureza, o de ambas cosas a la vez, como sucede de ordinario a los que tienen el corazón endurecido.

Es una gran desgracia cuando se estiman más en la religión los talentos naturales y adquiridos que la piedad. Veréis con frecuencia religiosos, y tal vez superiores, que dirán en voz alta que hacen mucho más caso de un espíritu capaz de atender muchos negocios que de todas esas pequeñas devocio-

[41] «Pietas, secundum quod est donum, consistit in quadam benevolentia supra modum humanum ad omnes» (III *Sent.* d.9 q.1 a.1 q.[a]1 ad 4).
[42] II *Moral.* c.49: ML 75,593.—Cf. S.Th., I-II,68,2 ad 3; 6 ad 2; II-II,159 ad 1.

nes, que son, dicen, buenas para mujeres, pero impropias de un espíritu sólido, llamando solidez de espíritu a esta dureza de corazón, tan opuesta al espíritu de piedad. Deberían pensar estos tales que la devoción es un acto de religión, o un fruto de la religión y de la caridad, y que, por consiguiente, es preferible a todas las virtudes morales, ya que la religión sigue inmediatamente en orden de dignidad a las virtudes teologales.

Cuando un padre grave y respetable por su edad o por los cargos que ha desempeñado en la religión testifica delante de los jóvenes religiosos que estima los grandes talentos y los empleos brillantes, o que prefiere a los que sobresalen por su ciencia o ingenio más que los que no tienen tanto de estas cosas aunque tengan más virtud y piedad, hace un grandísimo daño a esta pobre juventud. Es un veneno que se les inocula en el corazón, y del que acaso no curarán jamás. Una palabra que se dice confidencialmente a otro es capaz de trastornarle completamente» [43].

412. 6. Medios de fomentar este don.—Aparte de los medios generales para fomentar los dones del Espíritu Santo en general (recogimiento, oración, fidelidad a la gracia, etc.), se relacionan más de cerca con el don de piedad los siguientes:

1.º CULTIVAR EN NOSOTROS EL ESPÍRITU DE HIJOS ADOPTIVOS DE DIOS.—No hay verdad que se nos inculque tantas veces en el Evangelio como la de que Dios es nuestro Padre. En sólo el sermón de la Montaña lo repite el Señor catorce veces. Esta actitud de hijos ante el Padre destaca tanto en la nueva ley, que algunos han querido ver en ella la nota típica y esencial del cristianismo.

Nunca insistiremos bastante en fomentar en nuestra alma este espíritu de filial confianza y abandono en brazos de nuestro Padre amorosísimo. Dios es nuestro Creador y será nuestro Juez a la hora de la muerte; pero, ante todo, es siempre nuestro *Padre*. El don de temor nos inspira hacia El una respetuosa reverencia—jamás *miedo*—, que en nada es incompatible con la ternura y confianza filial que nos inspira el don de piedad. Sólo bajo la acción transformante de este don el alma se siente plenamente hija de Dios y vive con infinita dulzura su condición de tal; pero ya desde ahora podemos hacer mucho para lograr este espíritu disponiéndonos, con ayuda de la gracia, a permanecer siempre delante de Dios como un hijo ante su amorosísimo padre. Pidamos continuamente el *espíritu de adopción*, vinculando esta petición a cualquier ejercicio que tengamos que repetir muchas veces al día [44], y esforcémonos en hacer todas las cosas por amor a Dios, tan sólo por complacer a nuestro amorosísimo Padre, que está en los cielos.

2.º CULTIVAR EL ESPÍRITU DE FRATERNIDAD UNIVERSAL CON TODOS LOS HOMBRES.—Es éste, como vimos, el principal efecto secundario del don de piedad. Antes de practicarlo en toda su plenitud por la actuación del don, podemos hacer mucho por nuestra parte con ayuda de la gracia ordinaria. Ensanchemos cada vez más la capacidad de nuestro corazón hasta lograr meter en él al mundo entero con entrañas de amor. Todos somos hijos de Dios y hemanos en Jesucristo. ¡Con qué persuasiva insistencia lo repetía San Pablo a los primeros cristianos!: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay

[43] *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.5.

[44] Recuérdese que Dom Columba Marmion—que vivió tan hondamente este espíritu de adopción—tenía vinculada esta tan hermosa petición a cada *Gloria Patri* que recitaba al final de los Salmos y en otras muchas ocasiones (cf. DOM THIBAUT, *o.c.*, c.16 p.453-4).

hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 2,26-28). Si hiciéramos de nuestra parte todo cuanto pudiéramos para tratar a todos nuestros semejantes como verdaderos hermanos en Dios, sin duda atraeríamos sobre nosotros su mirada misericordiosa, que en nada se complace tanto como en vernos a todos íntimamente unidos en su divino Hijo. El mismo Cristo quiere que el mundo conozca que somos discípulos suyos en el amor entrañable que nos tengamos los unos a los otros (Io 13,35).

3.º CONSIDERAR TODAS LAS COSAS, AUN LAS PURAMENTE MATERIALES, COMO PERTENECIENTES A LA CASA DEL PADRE, QUE ES LA CREACIÓN ENTERA.—¡Qué sentido tan profundamente religioso encuentran en todas las cosas las almas gobernadas por el don de piedad! San Francisco de Asís se abrazó apasionadamente a un árbol porque era un «hermano suyo» en Dios. San Pablo de la Cruz se extasiaba ante las florecillas del jardín, que le hablaban del Padre celestial. Santa Teresita se echó a llorar de amorosa ternura al contemplar a una gallina cobijando a sus polluelos bajo sus alas, acordándose de la imagen evangélica con que Cristo quiso mostrarnos los sentimientos más que paternales de su divino Corazón incluso para con los hijos ingratos y rebeldes. Sin llegar a estas exquisiteces, que son propias del don de piedad actuando intensamente, ¡qué sentido tan distinto podríamos dar a nuestro trato con las criaturas—aun las puramente materiales—si nos esforzáramos en descubrir, a la luz de la fe, su aspecto *religioso*, que late tan profundamente en todas ellas! La creación es la *casa del Padre*, y todas cuantas cosas hay en ella le pertenecen a El. ¡Con qué delicadeza trataríamos aun las puramente materiales! Descubriríamos en todas ellas *algo divino*, que nos las haría respetar como si se tratase de vasos sagrados. ¡A qué distancia del pecado—que es siempre una especie de sacrilegio contra Dios o las cosas de Dios—nos pondría esta actitud tan cristiana, tan religiosa y tan meritoria delante de Dios! Toda nuestra vida se elevaría de plano, alcanzando una altura sublime ante la mirada amorosísima de nuestro Padre, que está en los cielos.

4.º CULTIVAR EL ESPÍRITU DE TOTAL ABANDONO EN BRAZOS DE DIOS.—En toda su plenitud no lo conseguiremos hasta que actúe en nosotros intensamente el don de piedad. Pero esforcémonos mientras tanto en hacer de nuestra parte todo cuanto podamos. Hemos de convencernos plenamente de que, siendo Dios nuestro Padre, es imposible que nos suceda nada malo en todo cuanto quiere o permite que venga sobre nosotros. Y así hemos de permanecer indiferentes a la salud o enfermedad, a la vida corta o larga, a la paz o la guerra, a los consuelos o arideces de espíritu, etc., etc., repitiendo continuamente nuestros actos de entrega o abandono. El «fiat», el «sí», el «lo que quieras, Señor» debería ser la actitud fundamental del cristiano ante su Dios, en total y filial abandono a su divina y paternal voluntad. Volveremos sobre esto en otro lugar (cf. n.626-33).

III. La virtud de la observancia [45]

413. Es otra parte potencial de la virtud de la justicia que tiene por objeto regular las relaciones de los inferiores para con los superiores, excepto cuando estos superiores sean Dios, los padres o las autoridades que gobiernan en nombre de la patria, cuya regulación pertenece a las virtudes de la *religión* y de la *piedad*.

[45] Cf. II-II,102.

Puede definirse con Santo Tomás: *aquella virtud por la cual ofrecemos culto y honor a las personas constituidas en dignidad* (102,1).

Cualquier persona constituida en alguna verdadera dignidad es merecedora, por ese mismo hecho, de nuestro respeto y veneración. Y así, el siervo debe respetar a su señor, el soldado a su capitán, el súbdito al prelado, el joven al anciano, el discípulo a su maestro. Ahora bien: esta actitud habitual, respetuosa y sumisa hacia los que nos aventajan en alguna excelencia o dignidad, procede cabalmente de la virtud de la observancia.

Santo Tomás advierte que a las personas constituidas en dignidad se les debe *honor* y *culto*. Honor, por razón de su excelencia, y culto, obediencia o servicio, por razón del oficio de gobierno que tengan sobre nosotros (102,2). Por eso se debe honor a cualquier persona excelente, pero obediencia o servicio sólo a los que tengan gobierno o jurisdicción sobre nosotros (ad 3). De ahí que la observancia se divida en dos partes o especies: la *dulía* y la *obediencia*. Vamos a estudiarlas brevemente.

A) La dulía [46]

414. Como indica su mismo nombre (del griego δουλεία = servidumbre), la dulía en sentido estricto consiste en el honor y reverencia que el siervo debe a su señor. En sentido más amplio significa el honor que se debe a cualquier persona constituida en dignidad. Y en el sentido recibido comúnmente por el uso de la Iglesia significa el culto y veneración que se debe a los *santos*, que gozan ya en el cielo de la eterna bienaventuranza. A la Santísima Virgen, por razón de su excelencia sobre todos los santos, se le debe el culto llamado de *hiperdulía* (o sea, más que de simple dulía). Y a San José, el de *protodulía* (o sea, el primero entre los de dulía).

En su acepción filosófica, el culto de dulía supone siempre alguna superioridad o excelencia en la persona honorificada. Aunque no es menester que sea más excelente que el que lo ofrece, con tal que tenga alguna superioridad sobre otros (y así, el general honra al capitán en cuanto superior al simple soldado) o sobre él mismo en algún aspecto particular (y así, el príncipe honra a su profesor en cuanto tal) (103,2).

El honor o culto que se le debe a Dios *(latría)* puede ser meramente interior, ya que El conoce perfectamente los movimientos de nuestro corazón. Pero el debido a los superiores

[46] Cf. II-II,103.

humanos tiene que manifestarse de algún modo por algún signo exterior (palabra, gesto, etc.), porque hay que honrarles no solamente ante Dios, sino también ante los hombres (103,1).

B) La obediencia

415. S.Th., II-II,104; Scaramelli, *Directorio ascético* t.3 a.7; Ch. de Smedt, *Notre vie surnat.* t.2 p.124-151; Monseñor Gay, *Vida y virtudes cristianas* tr.11; Tanquerey, *Teología ascética* n.1057-74; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* III,15; Columba Marmion, *Cristo, ideal del monje* conf.12; Colin, *El culto de los votos* c.17-22.

416. 1. **Naturaleza.**—Según Santo Tomás, la obediencia es *una virtud moral que hace pronta la voluntad para ejecutar los preceptos del superior* (104,2 ad 3). Por precepto no se entiende solamente el mandato riguroso que obligue a culpa grave, sino también la simple voluntad del superior manifestada al exterior expresa o tácitamente. Y tanto más perfecta será la obediencia cuanto más rápidamente se adelante a ejecutar la voluntad entendida del superior aun antes de su mandato expreso (104,2).

«No crea el lector que sólo son objeto de obediencia los preceptos de los superiores regulares para con sus religiosos, que con voto solemne se han obligado a ellos; porque tales son también los mandatos de los príncipes para con sus súbditos, de los padres para con sus hijos, de los maridos para con sus mujeres, de los amos para con sus criados, de los capitanes para con sus soldados, de los sacerdotes para con los seglares; y tales, en suma, son las órdenes de cualquiera que tiene legítima autoridad para prescribirlas; con tal, empero, que esos preceptos no traspasen la esfera de las cosas a que se extiende la autoridad de quien las impone»[47].

El *fundamento* de la obediencia es la *autoridad del superior*, recibida directa o indirectamente de Dios. En realidad es a Dios a quien se obedece en la persona del legítimo superior, ya que toda potestad viene de Dios (Rom 13,1). Por eso añade San Pablo que quien resiste a la autoridad, resiste al mismo Dios (ibid., 13,2).

Si se ejecuta exteriormente lo mandado por el superior, pero con rebeldía interior en el entendimiento o en la voluntad, la obediencia es puramente *material* y no es propiamente virtud, aunque sea suficiente para no quebrantar el voto de obediencia con que acaso esté ligado el súbdito; y cuando se obedece interior y exteriormente *precisamente porque se trata de algo preceptuado por el superior*, la obediencia se llama *formal* y es un excelente acto de virtud.

Corolario.—¡Cuántos actos que parecen de obediencia no lo son ante Dios! Siempre que se ejecuta exteriormente lo mandado, pero refunfuñando

[47] Scaramelli, *Directorio ascético* t.3 a.7 n.263. Cf. II-II,104,5.

interiormente y quejándose de la «falta de visión», de la «imprudencia» del superior, etc., etc., se desvirtúa en su misma esencia el acto virtuoso, que deja automáticamente de serlo. Lo mismo ocurre cuando se obedece *exclusivamente* por la simpatía que sentimos hacia la persona particular del superior, o porque lo mandado nos parece razonable, o porque encaja con nuestros gustos y aficiones, etc., etc. En todos estos casos falta el *motivo formal* de la obediencia—que es la autoridad del superior, en cuanto representante de Dios—, y por lo mismo no existe en cuanto virtud sobrenatural (104,2 ad 3). Santo Tomás afirma que ni el mismo martirio tendría valor alguno si no se ordenase al cumplimiento de la divina voluntad: «nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis quod recte ad obedientiam pertinet» (104,3).

417. 2. **Excelencia.**—La obediencia es una virtud menos perfecta que las teologales, como es evidente. Por parte de su *objeto* es inferior incluso a algunas virtudes morales (v.gr., a la religión, que está más cerca de Dios). Pero por parte de lo que *se sacrifica o inmola* ante Dios es la primera y más excelente de todas las virtudes morales, ya que por las demás se sacrifican los bienes exteriores (pobreza) o los corporales (castidad) o ciertos bienes del alma inferiores a la propia voluntad, que es lo que inmola y sacrifica la virtud de la obediencia (104,3). Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que el estado religioso, en virtud principalmente del voto de obediencia, es un verdadero *holocausto* que se ofrece a Dios [48].

418. 3. **Grados de obediencia.**—Son clásicos los tres principales grados: *a)* simple ejecución exterior; *b)* sometimiento interior de la voluntad; *c)* rendida sumisión del mismo juicio interior. San Ignacio de Loyola los explanó en una admirable carta llamada de «la obediencia», dirigida «a los padres y hermanos de Portugal», fechada en Roma el 16 de marzo de 1553 [49]. He aquí el esquema de la misma tal como se lee en la edición que acabamos de citar en nota:

«1. Deseo de San Ignacio de que la obediencia sea la virtud característica de la Compañía por los bienes que trae esta virtud y lo que la encarece la Sagrada Escritura, y por ser como una cifra y compendio de las demás virtudes.

2. *Principio fundamental de la obediencia:* Ver a Cristo en el superior, sin fijarse ni en lo bueno ni en lo malo de la persona humana.

3. *Grados de la obediencia:*

Primer grado: Obediencia de ejecución. Escaso valor de este grado.

Segundo grado: Obediencia de voluntad. Valor intrínseco del sacrificio de la obediencia. El mérito es tal, que se puede por obediencia renunciar a cualquier otro acto virtuoso. Se perfecciona el libre albedrío con la obediencia. Peligro de traer la voluntad del superior a la suya.

Tercer grado: Obediencia de entendimiento. Su naturaleza:

[48] Cf. II-II,186,7-8.

[49] Puede leerse íntegra en la edición manual de las *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (ed. BAC, Madrid 1952) p.833-43.

a) *Es posible:* la voluntad puede influir en el entendimiento.

b) *Es justa:* es razonable dar una regla recta al juicio y conformar su voluntad con la de Dios.

c) *Es necesaria:* para hacer la subordinación perfecta, para preservarse de las ilusiones del amor propio, para que quede tranquilo el que obedece, para conservar la unión.

d) *Es perfecta:* el hombre inmola lo que es más excelente, completa el holocausto, implica una admirable victoria.

4. *Medios generales para su consecución:* Humildad. Mansedumbre.

5. *Medios particulares:* Ver a Dios en los superiores. Buscar razones en favor de lo mandado. Aceptar lo ordenado a ciegas, sin más inquirir, con docilidad parecida a la que se tiene en cosas de fe.

6. *La representación* a los superiores[50] no se opone a la perfección de la obediencia, con tal de que se haga en las debidas condiciones. Necesidad de representar con indiferencia y con plena libertad.

7. *Observaciones finales:* La obediencia se extiende también a los que tienen algún cargo para con sus respectivos superiores. De la obediencia depende la prosperidad de las familias religiosas, debido a la ley de la subordinación que se explica y aplica a las órdenes religiosas.

8. *Exhortación final:* Ejemplo de Cristo. Recompensa de la obediencia».

419. 4. Cualidades de la obediencia.—La cualidad fundamental que resume y compendia todas las demás es que sea *sobrenatural*, esto es, inspirada y movida por motivos sobrenaturales. Unicamente entonces es verdadera virtud cristiana. Una obediencia inspirada en algún *motivo humano*, por recto y legítimo que en sí mismo pueda ser, ha dejado de ser sobrenatural.

Pero para mayor abundamiento, precisemos algunas de sus más importantes características. A nadie debe abrumar su número, que no es, sin embargo, exhaustivo. Si se procura atender a la cualidad *fundamental* que acabamos de señalar, todas las demás brotarán casi espontáneamente con gran sencillez y facilidad. He aquí las principales:

1) *Espíritu de fe:* el superior es Cristo. Dom Columba Marmion se inclinaba respetuosamente ante su superior al mismo tiempo que decía interiormente: «Ave, Christe»[51].

2) *Firme persuasión* de que obedeciendo estamos cumpliendo la voluntad de Dios. El que manda puede equivocarse; el que obedece, jamás.

3) *Por amor:* con el corazón ensanchado por el amor a Dios se acepta con gozo la inmolación y holocausto total de nuestro ser.

4) *Prontitud:* a Cristo no se le hace esperar. Dejar sin terminar una letra cuando suena la campana. Saltar de la cama como movido por un resorte: «heme aquí, Señor, dispuesto a cumplir tu voluntad» (Hebr 10,9).

5) *Devoción:* rendida sumisión y entrega total a la voluntad del superior en cuanto representante de Dios.

6) *Espontaneidad y alegría,* adivinando los deseos del superior, adelantándose a ellos, manifestando con nuestra instantánea y gozosa aceptación de lo mandado que la obediencia nos hace felices.

[50] Por *representación* entiende San Ignacio la humilde exposición a los superiores de las razones que pudiéramos tener para suplicarles desistan de ordenarnos aquello.—N. del A.

[51] Cf. DOM THIBAUT, *Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmion* c.5 p.83.

7) *Humildad y sencillez:* con la mayor simplicidad, como si se tratara de la cosa más natural del mundo, sin conceder la menor importancia al heroísmo de la inmolación.

8) *Virilidad:* con corazón magnánimo, con energía de héroe, con fortaleza de mártir.

9) *Universalidad:* en todas partes, ante cualquier superior, en toda clase de mandatos, sin ninguna excepción.

10) *Perseverancia:* siempre, con consuelo o arideces, con salud o enfermedad, con ánimo esforzado o sin fuerzas para nada. La obediencia da fuerzas. En todo caso, no importa la muerte, si nos trae el laurel de la victoria: «vir obediens loquetur victoriam» (Prov 21,28).

He aquí una preciosa página de un autor contemporáneo que resume admirablemente, en dos anécdotas sublimes, la austera doctrina de la perfecta obediencia:

«En cierta casa madre, terminados los ejercicios, sube al púlpito la superiora con la lista de los cambios en la mano. A cada nombre que pronuncia, se levanta una Hija de la Caridad, escucha..., se inclina..., y después vuelve a alinearse en la fila. Ni una queja, ni una recriminación. A veces, una sorpresa, una lágrima enjugada con rapidez. Al final de la sesión se le entrega un billete del tren a cada una de las interesadas, y aquel mismo día, sin retornar a su antigua residencia, se encamina a su nuevo puesto.

Obediencia magnífica y austera, templada en ocasiones por la bondad de los superiores, y que recuerda la disciplina militar, con una fe profunda y una ardiente caridad por añadidura.

Asistía una vez a una sesión de esta índole cierta venerable religiosa de sesenta y cinco años, antigua superiora, gastada por el trabajo y retirada en una pequeña comunidad, para esperar allí, en la humildad, en el silencio y en la oración, la hora de la gran partida. Había comenzado el llamamiento... «¡Sor Margarita!...» ¡Dios mío, era ella! Se levanta algo estupefacta: «Mi querida sor, ¿quiere usted ir a Buenos Aires para una nueva fundación?...» Una inclinación profunda..., una sonrisa..., y marchó a embarcarse. ¿Llegó a su destino? No se sabe... Esta por lo menos hacía honor a su firma y no volvía a tomar nada de lo que antes había dejado»[52].

420. 5. **Ventajas de la obediencia**[53].—Grandes son las ventajas de la obediencia tanto para la *inteligencia* como para la *voluntad* y el *corazón:*

1.º PARA LA INTELIGENCIA.—*a)* Certeza de conocer y hacer infaliblemente la voluntad divina.

b) Certeza del socorro divino: «ego ero tecum» (Ex 3,12).

c) Certeza del éxito: «omnia cooperantur in bonum» (Rom 8,28). Aunque se equivoque el superior.

2.º PARA LA VOLUNTAD.—*a)* Es la fuente de la verdadera libertad. Nada esclaviza tanto como el apego a la propia voluntad.

[52] COLIN, *El culto de los votos* c.18 p.411-12 (ed. Madrid 1949).
[53] Cf. COLIN, *o.c.*, c.22.

b) Es fuente de fortaleza; para obedecer hasta el heroísmo es menester ser muy valiente.

c) Es garantía de perseverancia en el bien.

3.º PARA EL CORAZÓN.—*a)* Fuente de paz individual y colectiva. ¡Qué sosiego en el corazón, qué paz tan profunda en una casa o monasterio de obedientes!

b) Principio de orden. Cada cosa en su sitio: el superior, mandando; el súbdito, obedeciendo. Resultado: la paz («tranquillitas ordinis»).

c) Ausencia de responsabilidad o de escrúpulos: «obedecí», única cuenta que hemos de dar a Dios.

421. 6. **Cristo, modelo supremo.**—«Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios; antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2,5-11).

422. 7. **Falsificaciones de la obediencia.**—Sin llegar a los excesos de la franca y formal *desobediencia*, que es el pecado diametralmente opuesto a la obediencia [54], ¡cuántos modos y maneras hay de falsificar o deformar esta virtud, tan contraria al instinto de natural rebeldía propio del espíritu humano! He aquí algunas de sus principales manifestaciones [55].

1) *Obediencia rutinaria:* puro automatismo, sin espíritu interior, como el reloj, que da las horas puntualmente, pero ignorando que las da...

2) *Obediencia sabia:* siempre con el Código Canónico o la regla en la mano para saber hasta dónde está obligado a obedecer o dónde empieza «a excederse» el superior. ¡Qué mezquindad!

3) *Obediencia crítica:* «El superior es superior, ¡no faltaba más!, pero eso no impide que sea poco simpático, riguroso, frágil, impulsivo, sin pizca de tacto...; que le falte a menudo cordura, prudencia, oportunidad y caridad» (COLIN). Se le obedece al mismo tiempo que se le despelleja...

4) *Obediencia momificada:* no se tiene ocasión de practicarla, porque el superior no se atreve a mandar o porque el súbdito se substrae habilidosamente de tener que obedecer...

5) *Obediencia seudomística:* desobedece al superior so pretexto de obedecer al Espíritu Santo. ¡Pura ilusión!

6) *Desobediencia camuflada:* es «el arte de conducir hábilmente al superior, a fuerza de excusas y objeciones, a retirar o modificar sus mandatos» (COLIN).

7) *Obediencia paradójica:* es la que pretende obedecer haciendo la propia voluntad, o sea imponiéndosela al superior.

[54] Cf. II-II,105.

[55] Cf. COLIN, *o.c.*, c.20, donde se exponen ampliamente los conceptos que vamos a resumir.

8) *Obediencia farisaica:* que entrega una voluntad vencida, pero no sumisa... Cobardía e hipocresía al mismo tiempo.

9) *Espíritu de oposición:* grupos, bandos, partidos «de oposición» a cuanto ordene o disponga el superior. Espíritu verdaderamente satánico, que siembra la división y la discordia...

10) *Obediencia egoísta:* inspirada en motivos interesados para atraerse la simpatía del superior y obtener de él cargos o mandatos que cuadren con sus gustos o aficiones...

11) *Obediencia murmuradora:* que acepta de mala gana la orden de un superior y murmura interiormente... y a veces exteriormente, con escándalo de los demás y daño manifiesto al bien común...

12) *Sabotaje y falta de perfección* al ejecutar la orden. «Barrer consistirá en cambiar el polvo de sitio, y hacer meditación, en dormitar dulcemente» (COLIN).

13) *Obediencia perezosa:* «no tuve tiempo..., estaba ocupado..., no pensaba que fuese tan urgente..., iba a hacerlo ahora». Hay que mandarle doce veces la cosa, y acaba haciéndola mal...

Tales son las principales falsificaciones y deformidades de la obediencia. Con razón decía el Señor a Santa Catalina de Siena: «¡Oh mi querida hija, qué numerosos son los que viven en la práctica de la obediencia y qué raros, por el contrario, los que obedecen perfectamente!» [56] Pero estos últimos ofrecen a Dios un sacrificio de alabanza que sube al cielo en olor de suavidad por la perfecta y total inmolación de sí mismos, que los hace una reproducción viviente del divino mártir del Calvario.

IV. La gratitud [57]

423. Es otra virtud cristiana, parte potencial de la justicia, que *tiene por objeto recompensar de algún modo al bienhechor por el beneficio recibido.* El bienhechor, dándonos gratuitamente alguna cosa a la que no teníamos ningún derecho, se hizo acreedor a nuestra gratitud; y en todo corazón noble brota espontáneamente la necesidad de demostrársela llegada la ocasión oportuna. Por eso es tan vil y degradante el feo pecado de la ingratitud.

Tanto la gratitud como su vicio opuesto tienen diversos grados, que resume Santo Tomás maravillosamente del siguiente modo:

«Tiene diversos grados, por orden a las cosas que requiere la gratitud. De las cuales la primera es que el hombre *reconozca* el beneficio recibido; la segunda, que lo *alabe* y *dé las gracias;* la tercera, que lo *recompense,* a su debido tiempo y lugar, según sus posibilidades. Pero como lo que es último en la ejecución ha de ser lo primero en la intención, el primer grado de ingratitud es que el hombre *no recompense* el beneficio recibido; el segundo,

[56] SANTA CATALINA DE SIENA, *Diálogo* c.162 n.1.
[57] Cf. II-II,106.

que *disimule*, no demostrando haber recibido el beneficio, y el tercero, y más grave, que *ni siquiera lo reconozca*, ya sea por olvido, ya de cualquier otro modo. Y como en la afirmación se entiende la negación opuesta, de ahí que al primer grado de ingratitud pertenece devolver mal por bien; al segundo, criticar y vilipendiar el beneficio, y al tercero, reputar como malo el beneficio»[58].

En otro artículo precioso pregunta Santo Tomás si está más obligado a dar gracias a Dios el inocente que el penitente. Y contesta diciendo que *por razón de la grandeza del beneficio recibido* está más obligado el inocente, que ha recibido de Dios mayor y más continuado don; pero *por razón de la gratuidad del don* está más obligado el penitente, ya que, mereciendo castigo, se le da gratuitamente el perdón[59].

Santa Teresita del Niño Jesús, sin haber estudiado Teología, intuyó maravillosamente esta doctrina al decir que el Señor «le había perdonado más que a Santa Magdalena», porque le había perdonado *anticipadamente*, impidiéndole caer en ellos, los muchos pecados que hubiera podido cometer[60].

V. La vindicta o justo castigo[61]

424. Es una virtud difícil de explicar por lo fácilmente que puede confundirse con un verdadero pecado contra la caridad. Tiene por objeto *castigar al malhechor por el pecado cometido*. Santo Tomás explica su verdadero sentido y alcance en las siguientes palabras, modelo de precisión y exactitud:

«La vindicación se hace por alguna pena que se impone al culpable. Hay que atender en ella al ánimo del que la impone. Si su intención recae y descansa principalmente en un *mal* que se desea al culpable del crimen cometido, es completamente ilícita, porque deleitarse en el mal de otro es propio del *odio*, que repugna a la caridad, por la que debemos amar a todos los hombres. Ni vale excusarse diciendo que se le desea un mal a aquel que injustamente nos lo hizo antes a nosotros, porque no nos excusa el odiar a quien nos odia a nosotros. No puede el hombre pecar contra nadie so pretexto de que antes pecó él contra nosotros; esto equivaldría a ser vencido por el mal en vez de vencer al mal con el bien, como dice el apóstol San Pablo (Rom 12,21). Pero si la intención del que castiga recae principalmente en algún bien al que se llega por la aplicación de la pena, a saber: la *enmienda* del pecador, o, al menos, su *sujeción* y tranquilidad de los demás, la *conservación de la justicia* o del *honor de Dios*, puede ser lícita la vindicta, guardando todas las demás circunstancias debidas»[62].

De todas formas, en la práctica, rara vez será conveniente que el hombre *privado* o particular ejerza o pida este castigo; porque, bajo el pretexto de justicia y de equidad, se esconderá

58 II-II,107,2.
59 II-II,106,2.
60 Cf. *Historia de un alma* 4 n.26-28.
61 II-II,108.
62 II-II,108,1.

muchas veces un amor propio exacerbado y acaso verdadero odio al prójimo. Por eso, a esta virtud se la llama «pequeña virtud», y es siempre de aconsejar que se perdonen las injurias del prójimo en vez de castigarlas, a no ser que el amor de Dios, del prójimo o el bien común exijan la reparación de la injuria.

A esta virtud se oponen dos vicios: uno por exceso, la *crueldad*, y otro por defecto, la *indulgencia excesiva*, que puede animar al culpable a continuar sus fechorías.

VI. La veracidad [63]

425. Es la *virtud que inclina a decir siempre la verdad y a manifestarnos al exterior tal como somos interiormente* (109,1.3 ad 3). Está íntimamente relacionada con la *simplicidad*, que rectifica la intención apartándonos de la *doblez*, que nos impulsaría a manifestarnos exteriormente en contra de nuestras verdaderas intenciones (109,2 ad 4; 111,3 ad 2), y con la *fidelidad*, que inclina la voluntad a cumplir lo prometido, conformando así la promesa con los hechos (110,3 ad 5).

No siempre estamos obligados a decir la verdad, pero sí lo estamos a no mentir jamás (110,3). Cuando la caridad, la justicia o alguna otra virtud exijan no manifestar la verdad, podrá buscarse un pretexto para no decirla (silencio, rodeo, restricción mental, etc.), pero jamás es lícito mentir directa y positivamente ni siquiera para conservar la vida o cualquier otro bien temporal.

426. Pecados opuestos.—A la veracidad se oponen varios pecados:

a) La *mentira* (110), que consiste en manifestar exteriormente con la palabra lo contrario de lo que se piensa interiormente. Se divide en *jocosa*, *oficiosa* y *perniciosa*, según se intente divertir a los demás, sacar algún provecho propio o ajeno o perjudicar a alguien. Las dos primeras no suelen pasar de pecados veniales, pero la tercera es por su propia naturaleza pecado mortal, si bien a veces puede ser tan sólo venial en atención a la pequeñez del perjuicio causado (110,4).

b) *La simulación* e *hipocresía* (111), que consisten en mentir no con las palabras, sino con los *hechos* (simulación), o en querer pasar por lo que uno no es (hipocresía).

c) *La jactancia* (112), que consiste en atribuirse excelencias que no se poseen o en elevarse sobre lo que uno es.

d) *La ironía* o falsa humildad (113), que consiste en negar que se posean cualidades o merecimientos que en realidad

[63] Cf. II-II,109.

se tienen. Pero no seamos fáciles en achacar a este defecto la humildad aparentemente exagerada de los santos. La mentira consiste en hablar contra lo que se siente; y así como un profesor de Teología puede llamarse *teólogo* con relación a sus alumnos, aunque acaso sea menos que *aprendiz* con relación a Santo Tomás, así los santos, iluminados con luces vivísimas sobre la santidad de Dios, se veían a sí mismos llenos de miserias y defectos que nosotros no alcanzamos a descubrir.

VII. La amistad o afabilidad [64]

427. Es la virtud que nos impulsa *a poner en nuestras palabras y acciones exteriores cuanto pueda contribuir a hacer amable y placentero el trato con nuestros semejantes* (114,1). Es la virtud social por excelencia y una de las más exquisitas e inconfundibles señales del auténtico espíritu cristiano.

Sus actos son variadísimos, y todos excitan la simpatía y cariño de nuestros semejantes. La benignidad, el trato delicado, la alabanza sencilla, el buen recibimiento, la indulgencia, el agradecimiento manifestado con entusiasmo, el desagravio, la paz, la paciencia, la mansedumbre, la exquisita educación en palabras y modales, etc., ejercen un poder de seducción y simpatía en torno nuestro, que con ningún otro procedimiento pudiéramos lograr. Con razón escribió Gounod que «el hombre se inclina ante el talento, pero sólo se arrodilla ante la bondad» [65].

Esta preciosa virtud tiene dos vicios opuestos: uno por exceso, la *adulación* o *lisonja*, por la cual se trata de agradar a alguien de manera desordenada y excesiva para obtener de él alguna ventaja propia (115); y otro por defecto, el *litigio* o *espíritu de contradicción*, que trata de contristar o al menos de no agradar al adversario (116).

VIII. La liberalidad [66]

428. Es otra virtud cristiana, parte potencial de la justicia, que *tiene por objeto moderar el amor a las cosas exteriores, principalmente a las riquezas, e inclina al hombre a desprenderse fácilmente de ellas, dentro del recto orden, en bien de los demás.*

Se diferencia de la *misericordia* y de la *beneficencia* la liberalidad por el distinto motivo que las impulsa: a la misericor-

[64] II-II,114.
[65] Citado por J. GUIBERT en su preciosa obrita *La bondad* I,4. Con las debidas reservas —por algunos consejos menos rectos y falta de espíritu sobrenatural en toda ella—, puede leerse con provecho la obra de DALE CARNEGIE *Cómo ganar amigos*.
[66] II-II,117.

dia la mueve la compasión; a la beneficencia, el amor; y a la liberalidad, el poco aprecio que se hace del dinero, lo que mueve a darlo fácilmente no sólo a los amigos, sino también a los desconocidos. Se distingue también de la *magnificencia* en que ésta se refiere a grandes y cuantiosos gastos invertidos en obras espléndidas, mientras que la liberalidad se refiere a cantidades más modestas.

Su nombre de liberalidad le viene del hecho de que, desprendiéndose del dinero y de las cosas exteriores, el hombre se *libera* de esos impedimentos, que embargarían su atención y sus cuidados (117,2). El vulgo suele calificar a estas personas de *desprendidas* o *dadivosas*.

Tiene dos vicios opuestos: uno por defecto, la *avaricia* (118), que es uno de los pecados llamados *capitales* por ser cabeza de otros muchos, particularmente de la dureza de corazón, inquietud, violencia, engaño, fraude, perjurio y traición (118,8); y otro por exceso, la *prodigalidad* (119), que derrocha el dinero sin ton ni son, fuera de su debido orden, tiempo, lugar y personas.

IX. La equidad o epiqueya [67]

429. Es la *virtud que nos inclina a apartarnos rectamente, en circunstancias especiales, de la letra de la ley para cumplir mejor su espíritu.* El legislador, en efecto, no puede ni debe prever todos los casos excepcionales que pueden ocurrir en la práctica. Hay circunstancias en las que atenerse a la letra material de la ley sería una verdadera injusticia: «summum ius, summa iniuria», dice el adagio jurídico. El mismo legislador llevaría a mal que se cumpliese entonces su ley. La virtud de la epiqueya es la que nos dice en qué circunstancias y de qué manera es lícito y hasta obligatorio apartarse de la letra de la ley. Está íntimamente relacionada con la virtud llamada *gnome*, que es una parte potencial de la prudencia (cf. n.378, c.3), que proporciona a la epiqueya el recto juicio para obrar honestamente. El *gnome* dirige; la epiqueya, ejecuta.

Contra la epiqueya existe un vicio: la *excesiva rigidez* o *fariseísmo legalista*, que se aferra siempre a la letra de la ley aun en aquellos casos en los que la caridad, la prudencia o la justicia aconsejan otra cosa (120,1 ad 1).

[67] II-II,120.

ARTICULO 6

LA VIRTUD DE LA FORTALEZA

430. S.TH., II-II,123,40; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.3; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle* t.2 p.210-67; BARRÉ, *Tractatus de Virtutibus* p.2.ª c.3; JANVIER, *Carême* 1920; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1075-98; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* IV,13; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* II n.626-42.

431. 1. Naturaleza.—La palabra «fortaleza» puede tomarse en dos sentidos principales: *a)* en cuanto significa, en general, cierta firmeza de ánimo o energía de carácter. En este sentido no es virtud especial, sino más bien una *condición general* que acompaña a toda virtud, que, para ser verdaderamente tal, ha de ser practicada con firmeza y energía; y *b)* para designar una virtud especial que lleva ese mismo nombre. Y así entendida, puede definirse: *Una virtud cardinal infundida con la gracia santificante que enardece el apetito irascible y la voluntad para que no desistan de conseguir el bien arduo o difícil ni siquiera por el máximo peligro de la vida corporal.* Expliquemos un poco la definición:

a) «UNA VIRTUD CARDINAL...», puesto que vindica para sí, de manera especialísima, una de las condiciones comunes a todas las demás virtudes, que es la *firmeza en el obrar* (II-II, 123,11).

b) «... INFUNDIDA CON LA GRACIA SANTIFICANTE...», para distinguirla de la fortaleza natural o adquirida.

c) «... QUE ENARDECE EL APETITO IRASCIBLE Y LA VOLUNTAD...»—La fortaleza reside, como en su sujeto propio, en el *apetito irascible*, porque se ejercita sobre el *temor* y la *audacia*, que en él residen. Claro que influye también, por redundancia, sobre la voluntad para que pueda elegir el bien arduo y difícil sin que le pongan obstáculo las pasiones. Propiamente, la fortaleza, en cuanto virtud, reside en el apetito irascible para superar el *temor* y moderar la *audacia* (123,3).

d) «... PARA QUE NO DESISTAN DE CONSEGUIR EL BIEN ARDUO O DIFÍCIL...» Como es sabido, el bien arduo constituye el objeto del apetito irascible (I-II,23,1). Ahora bien: la fortaleza tiene por objeto robustecer el apetito irascible para que no desista de conseguir ese bien difícil por grandes que sean las dificultades o peligros que se presenten.

e) «... NI SIQUIERA POR EL MÁXIMO PELIGRO DE LA VIDA CORPORAL».—Por encima de todos los bienes corporales hay que buscar siempre el bien de la razón y de la virtud, que es inmensamente superior al corporal; pero como entre los peligros y temores corporales el más terrible de todos es la muerte, la fortaleza robustece *principalmente* contra estos temores (123,4). Y entre los peligros de muerte se refiere principalmente a los de la *guerra* (123,5).

La fortaleza tiene dos actos: *atacar* y *resistir*. La vida del hombre sobre la tierra es una milicia (Iob 7,1). Y, a semejanza del soldado en la línea de combate, unas veces hay que *atacar*

para la defensa del bien, reprimiendo o exterminando a los impugnadores, y otras hay que *resistir* con firmeza sus asaltos para no retroceder un paso en el camino emprendido. De estos dos actos, el principal y más difícil es *resistir* (contra lo que comúnmente se cree), porque es más penoso y heroico *resistir* a un enemigo que por el hecho mismo de atacar se considera más fuerte y poderoso que nosotros, que *atacar* a un enemigo a quien, por lo mismo que tomamos la iniciativa contra él, consideramos más débil que nosotros. Hay todavía otras razones, que expone admirablemente Santo Tomás (123,6 c et ad 1). Por eso, el acto del *martirio*, que consiste en resistir o soportar la muerte antes que abandonar el bien, constituye el *acto principal* de la virtud de la fortaleza (124).

La fortaleza se manifiesta principalmente en los casos repentinos e imprevistos. Es evidente que el que reacciona en el acto contra el mal, sin tener tiempo de pensarlo, muestra ser más fuerte que el que lo hace únicamente después de madura reflexión (123,9).

El fuerte puede usar de la *ira* como instrumento para su acto de fortaleza en atacar; pero no de cualquier ira, sino únicamente de la controlada y rectificada por la razón (123,10).

432. 2. **Importancia y necesidad.**—La fortaleza es una virtud muy importante y excelente, aunque no sea la máxima entre todas las cardinales. Porque el bien de la razón—objeto de la virtud—pertenece *essentialiter* a la prudencia; *effective*, a la justicia, y sólo *conservative* (o sea removiendo los impedimentos) a la fortaleza y templanza. Entre estas dos últimas prevalece la fortaleza, porque es más difícil superar en el camino del bien los peligros de la muerte que los que proceden de las delectaciones del tacto. Por donde se ve que el orden de perfección entre las virtudes cardinales es el siguiente: prudencia, justicia, fortaleza y templanza (123,12).

La fortaleza, en su doble acto de *atacar* y *resistir*, es muy importante y necesaria en la vida espiritual. Hay en el camino de la virtud gran número de obstáculos y dificultades que es preciso superar con valentía si queremos llegar hasta las cumbres. Para ello es menester mucha *decisión* en emprender el camino de la perfección cueste lo que costare, mucho *valor* para no asustarse ante la presencia del enemigo, mucho *coraje* para atacarle y vencerle y mucha *constancia* y *aguante* para llevar el esfuerzo hasta el fin sin abandonar las armas en medio del combate. Toda esta firmeza y energía tiene que proporcionarla la virtud de la fortaleza.

433. 3. **Vicios opuestos.**—A la fortaleza se oponen tres vicios: uno por defecto, el *temor* o *cobardía* (125), por el que se rehúye soportar las molestias necesarias para conseguir el

bien difícil o se tiembla desordenadamente ante los peligros de muerte; y dos por exceso: la *impasibilidad* o *indiferencia* (126), que no teme suficientemente los peligros que podría y debería temer, y la *audacia* o *temeridad* (127), que desprecia los dictámenes de la prudencia saliendo al encuentro del peligro.

434. 4. **Partes de la fortaleza.**—La fortaleza no tiene *partes subjetivas* o especies por tratarse de una materia ya muy *especial* y del todo determinada, como son los peligros de muerte. Pero sí tiene partes *integrales* y *potenciales*, constituidas ambas por las mismas virtudes materiales, pero con la particularidad de que, si sus actos se refieren a los peligros de muerte, constituyen las *partes integrantes* de la misma fortaleza, y si a otras materias menos difíciles, constituyen sus *partes potenciales* o virtudes anejas (128). Unas y otras se distribuyen del siguiente modo:

1.° Para acometer cosas grandes..
- *a)* Con prontitud de ánimo y confianza en el fin: MAGNANIMIDAD (129);
- *b)* Sin desistir a pesar de los grandes gastos que ocasionen: MAGNIFICENCIA (134).

2.° Para resistir las dificultades.....
- *a)* Causadas por la tristeza de los males presentes: PACIENCIA Y LONGANIMIDAD (136);
- *b)* Sin abandonar la resistencia por la prolongación del sufrimiento: PERSEVERANCIA Y CONSTANCIA (137).

He aquí una breve descripción de cada una de ellas.

435. 1) **La magnanimidad** (129).—Es una *virtud que inclina a emprender obras grandes, espléndidas y dignas de honor en todo género de virtudes.* Empuja siempre a lo grande, a lo espléndido, a la virtud eminente; es incompatible con la mediocridad. En este sentido es la corona, ornamento y esplendor de todas las demás virtudes.

La magnanimidad supone un alma noble y elevada. Se la suele conocer con los nombres de «grandeza de alma» o «nobleza de carácter». El magnánimo es un espíritu selecto, exquisito, superior. No es envidioso, ni rival de nadie, ni se siente humillado por el bien de los demás. Es tranquilo, lento, no se entrega a muchos negocios a la vez, sino a pocos, pero grandes o espléndidos. Es verdadero, sincero, poco hablador, amigo fiel. No miente nunca, dice lo que siente, sin preocuparse de la opinión de los demás. Es abierto y franco, no imprudente ni hipócrita. Objetivo en su amistad, no se obceca para no ver los defectos del amigo. No se admira demasiado de los hombres, de las cosas o de los acontecimientos. Sólo admira la virtud, lo noble, lo grande, lo elevado: nada más. No se acuerda de las injurias recibidas: las olvida fácilmente; no es vengativo. No se alegra demasiado de los aplausos ni se entristece por los vituperios; ambas cosas son mediocres. No se queja por las cosas que le faltan ni las mendiga de nadie. Cultiva el arte y las cien-

cias, pero sobre todo la virtud. Es virtud muy rara entre los hombres, puesto que supone el ejercicio de todas las demás virtudes, a las que da como la última mano y complemento. En realidad, los únicos verdaderamente magnánimos son los santos.

A la magnanimidad se oponen cuatro vicios: tres por exceso y uno por defecto. Por exceso se oponen directamente:

a) La *presunción* (130), que inclina a acometer empresas superiores a nuestras fuerzas.

b) La *ambición* (131), que impulsa a procurarnos honores indebidos a nuestro estado y merecimientos.

c) La *vanagloria* (132), que busca fama y nombradía sin méritos en que apoyarla o sin ordenarla a su verdadero fin, que es la gloria de Dios y el bien del prójimo. Como vicio capital que es, de él proceden otros muchos pecados, principalmente la jactancia, el afán de novedades, hipocresía, pertinacia, discordia, disputas y desobediencias (132,5).

d) Por defecto se opone a la magnanimidad la *pusilanimidad* (133), que es el pecado de los que por excesiva desconfianza en sí mismos o por una humildad mal entendida no hacen fructificar todos los talentos que de Dios han recibido; lo cual es contrario a la ley natural, que obliga a todos los seres a desarrollar su actividad, poniendo a contribución todos los medios y energías de que Dios les ha dotado.

436. 2) La magnificencia (134).—Es la *virtud que inclina a emprender obras espléndidas y difíciles de ejecutar sin arredrarse ante la magnitud del trabajo o de los grandes gastos que sea necesario invertir.* Se distingue de la magnanimidad en que ésta tiende a lo grande en cualquier virtud o materia, mientras que la magnificencia se refiere únicamente a las grandes obras *factibles*, tales como la construcción de templos, hospitales, universidades, monumentos artísticos, etc. (134,2 ad 2). Es la virtud propia de los ricos [1], que en nada mejor pueden emplear sus riquezas que en el culto de Dios o en provecho y utilidad de sus prójimos.

Es increíble la obcecación de muchos ricos que se pasan la vida atesorando riquezas, que tendrán que abandonar a la hora de la muerte, en vez de fabricarse una espléndida mansión en el cielo con su desprendimiento y generosidad en este mundo. Son legión los que prefieren ser millonarios *setenta años* en la tierra en vez de serlo en el cielo por *toda la eternidad.*

A la magnificencia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *tacañería* o *mezquindad* (135,1), que en los gastos a realizar

[1] Sin embargo, también los pobres pueden y deben poseer su espíritu en la preparación o disposición del ánimo.

se queda muy por debajo de lo espléndido y magnífico, haciéndolo todo a lo pequeño y a lo pobre; y otro por exceso, el *derroche* o *despilfarro* (135,2), que lleva al extremo opuesto, fuera de los límites de lo prudente y virtuoso.

437. 3) **La paciencia** (136).—Es la *virtud que inclina a soportar sin tristeza de espíritu ni abatimiento de corazón los padecimientos físicos y morales.* Es una de las virtudes más necesarias en la vida cristiana, porque, siendo innumerables los trabajos y padecimientos que inevitablemente tenemos todos que sufrir en este valle de lágrimas, necesitamos la ayuda de esta gran virtud para mantenernos firmes en el camino del bien sin dejarnos abatir por el desaliento y la tristeza. Por no tener en cuenta la práctica de esta virtud, muchas almas pierden el mérito de sus trabajos y padecimientos, sufren muchísimo más al faltarles la conformidad con la voluntad de Dios y no dan un solo paso firme en el camino de su santificación. Los principales *motivos* de la paciencia cristiana son los siguientes:

a) La conformidad con la vóluntad amorosísima de Dios, que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene, y por eso nos envía tribulaciones y dolores.

b) El recuerdo de los padecimientos de Jesús y de María—modelos incomparables de paciencia—y el sincero deseo de imitarles.

c) La necesidad de reparar nuestros pecados por la voluntaria y virtuosa aceptación del sufrimiento, en compensación de los placeres ilícitos que nos hemos permitido al cometerlos.

d) La necesidad de cooperar con Cristo a la aplicación de los frutos de su redención a todas las almas, aportando nuestros dolores unidos a los suyos para completar lo que falta a su pasión, como dice el apóstol San Pablo (Col 1,24).

e) La perspectiva soberana de la eternidad bienaventurada que nos aguarda si sabemos sufrir con paciencia. El sufrir pasa, pero el fruto de haber santificado el sufrimiento no pasará jamás.

Veamos ahora los principales *grados* que pueden distinguirse en la práctica progresiva y cada vez más perfecta de esta virtud [2].

a) La resignación sin quejas ni impaciencia ante las cruces que el Señor nos envía o permite que vengan sobre nosotros.

b) La paz y serenidad ante esas mismas penas, sin ese tinte de tristeza o melancolía que parece inseparable de la mera resignación.

c) La dulce aceptación, en la que empieza a manifestarse la alegría interior ante las cruces que Dios envía para nuestro mayor bien.

d) El gozo completo, que lleva a darle gracias a Dios, porque se digna asociarnos al misterio redentor de la cruz.

[2] Cf. Toublan, *Las virtudes cristianas* c.86. Siendo muy afín esta materia con la de los *grados de amor al sufrimiento*, remitimos al lector a lo que dijimos en aquel otro lugar (cf. n.232).

e) La locura de la cruz, que prefiere el dolor al placer y pone todas sus delicias en el sufrimiento exterior e interior, que nos configura con Jesucristo: «Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal 6,14); «O padecer o morir» (Santa Teresa); «Padecer, Señor, y ser despreciado por Vos» (San Juan de la Cruz). «He llegado a no poder sufrir, pues me es dulce todo padecimiento» (Santa Teresita).

Contra la paciencia pueden señalarse dos vicios opuestos: uno por defecto, la *impaciencia*, que se manifiesta al exterior con ira, quejas, murmuraciones y otras cosas semejantes; y otro por exceso, la *insensibilidad* o *dureza de corazón*, que no por motivo virtuoso, sino por falta de sentido humano o social, no se inmuta ni impresiona ante ninguna calamidad propia o ajena.

438. 4). **La longanimidad** (136,5) es *una virtud que nos da ánimo para tender a algo bueno que está muy distante de nosotros*, o sea, cuya consecución se hará esperar mucho tiempo. En este sentido, se parece más a la magnanimidad que a la paciencia; pero teniendo en cuenta que, si el bien esperado tarda mucho en llegar, se produce en el alma cierta tristeza y dolor, la longanimidad, que soporta virtuosamente este dolor, se parece más a la paciencia que a ninguna otra virtud.

«La longanimidad es una virtud que consiste en saber aguardar. Saber aguardar a Dios, al prójimo y a nosotros mismos. ¿En qué? En el bien que de ellos esperamos. Por consiguiente, la longanimidad consiste en evitar la impaciencia que podría causarnos la demora o tardanza de este bien. Saber sufrir esta tardanza, he aquí, en realidad, lo que es la longanimidad. Por eso la llaman algunos *larga esperanza*.

Es la virtud de Dios, que sabe aguardarnos a todos a nuestra hora; la virtud de los santos, siempre sufridos, siempre pacientes con todos. Grande y admirable virtud, que el apóstol San Pablo coloca entre los doce frutos del Espíritu Santo (Gal 5,22)» [3].

439. 5) **La perseverancia** (137).—Es *una virtud que inclina a persistir en el ejercicio del bien a pesar de la molestia que su prolongación nos ocasione*. Se distingue de la longanimidad en que ésta se refiere más bien al *comienzo* de una obra virtuosa que no se consumará del todo hasta pasado largo tiempo; mientras que la perseverancia se refiere a la *continuación* del camino ya emprendido, a pesar de los obstáculos y molestias que vayan surgiendo en él. Lanzarse a una empresa virtuosa de larga y difícil ejecución es propio de la longanimidad; permanecer inquebrantablemente en el camino emprendido un día y otro día, sin desfallecer jamás, es propio de la perseverancia.

Todas las virtudes necesitan la ayuda y complemento de

[3] Toublan, *Las virtudes cristianas* c.90.

la perseverancia, sin la cual ninguna podría ser perfecta ni siquiera mantenerse mucho tiempo. Porque, aunque todo hábito o virtud, por comparación al sujeto donde reside, sea una cualidad difícilmente movible y, por lo mismo, *persistente* de suyo, la *especial* dificultad que proviene de la prolongación de la vida virtuosa hasta el fin ha de ser vencida por una virtud también *especial*, que es la perseverancia (137,1 ad 3).

Es imposible la perseverancia en el bien sin una *especial* ayuda de la gracia. Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y la resuelve magistralmente (137,4). De la doctrina que expone en ese artículo, completada con la de sus lugares paralelos, se desprende lo siguiente:

a) La virtud de la perseverancia, como hábito sobrenatural, es inseparable de la *gracia santificante;* perdida la gracia, se pierde la perseverancia juntamente con todas las demás virtudes (137,4).

b) Para poner en ejercicio cualquier virtud infusa se requiere el previo empuje de la *gracia actual ordinaria*, que Dios, por otra parte, no niega a nadie que no ponga obstáculo alguno a su recepción (I-II,109,9).

c) Para perseverar *durante largo tiempo* en el bien se requiere una *gracia actual especial*, sin la cual no se podría de hecho, pero con la cual se puede siempre [4].

d) Para perseverar en el bien *hasta la muerte* (perseverancia final) se requiere un *auxilio especialísimo* de Dios enteramente gratuito, que, por lo mismo, nadie puede estrictamente *merecer*, aunque puede impetrarse infaliblemente con la oración revestida de las debidas condiciones [5].

440. 6) **La constancia** (137,3) es una virtud íntimamente relacionada con la perseverancia, de la que se distingue, sin embargo, por razón de la distinta dificultad que trata de superar; porque lo propio de la perseverancia es dar firmeza al alma contra la dificultad que proviene de la *prolongación* de la vida virtuosa, mientras que a la constancia pertenece robustecerla contra las demás dificultades que provienen de cualquier otro impedimento exterior (v.gr., la influencia de los malos ejemplos); y esto hace que la perseverancia sea parte más principal de la fortaleza que la constancia, porque la dificultad que proviene de la prolongación del acto es más intrínseca y esencial al acto de virtud que la que proviene de los exteriores impedimentos, de los que se puede huir más fácilmente.

Vicios opuestos.—A la perseverancia y constancia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *inconstancia*—que Santo Tomás llama *molicie* o blandura (138,1)—, que inclina a desistir *fácilmente* de la práctica del bien al surgir las primeras dificultades, provenientes, sobre todo, de tener que abstenerse de

[4] Esta doctrina ha sido proclamada por la Iglesia en el concilio de Trento: «Si quis dixerit, iustificatum vel sine *speciali auxilio Dei* in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: A.S.» (D 832).

[5] I-II,109,10; II-II,137,4. El concilio de Trento llama a la perseverancia final «magnum illud *donum*» (cf. D 826; vide 806; y para lo relativo a la oración, n.183 y 804).

muchas delectaciones; y otro por exceso, la *pertinacia o terquedad* (138,2) del que se obstina en no ceder cuando sería razonable hacerlo.

441. 7) Medios de perfeccionarse en la fortaleza y virtudes derivadas.—Los principales son los siguientes [6].

1.º PEDIRLA INCESANTEMENTE A DIOS.—Porque, aunque es verdad que éste es un medio general que puede aplicarse a todas las virtudes, ya que todo don sobrenatural viene de Dios (Iac 1,17), no lo es menos que en orden a la fortaleza necesitamos una especial ayuda de Dios, dada la debilidad y flaqueza de nuestra pobre naturaleza humana, vulnerada por el pecado. Sin el auxilio de la gracia, no podemos nada (cf. Io 15,5), pero todo lo podemos con El (Phil 4,13). Por eso en la Sagrada Escritura se nos inculca tan insistentemente la necesidad de pedir el auxilio de Dios, que es nuestra fortaleza: «Tú eres ciertamente mi roca, mi ciudadela» (Ps 30,4), y el que la da a su pueblo: «Es el Dios de Israel, el que da a su pueblo fuerza y poderío» (Ps 67,36).

2.º PREVER LAS DIFICULTADES QUE ENCONTRAREMOS EN EL CAMINO DE LA VIRTUD Y ACEPTARLAS DE ANTEMANO.—Lo recomienda el Angélico Doctor como cosa conveniente a todos, y principalmente a los que no han adquirido todavía el hábito de obrar con fortaleza (123,9). Así va perdiendo poco a poco el miedo, y cuando sobrevienen de hecho esas dificultades, se las vence con intrepidez como cosa ya prevista de antemano.

3.º ABRAZAR CON GENEROSIDAD LAS PEQUEÑAS MOLESTIAS DE LA VIDA DIARIA PARA FORTALECER NUESTRO ESPÍRITU CONTRA EL DOLOR.—El que se va acostumbrando a vivir a la intemperie, se considerará feliz y dichoso al encontrarse bajo tejado, aunque carezca de calefacción central. Si no aceptamos generosamente las pequeñas molestias inevitables: frío, calor, dolorcillos, contradicciones, ingratitudes, etc., de que está llena la vida humana, jamás daremos un paso serio en la fortaleza cristiana.

4.º PONER LOS OJOS CON FRECUENCIA EN JESUCRISTO CRUCIFICADO.—No hay nada que tanto conforte y anime a las almas delicadas como la contemplación del heroísmo de Jesús. Varón de dolores y conocedor de todos los quebrantos (Is 53,3), nos dejó ejemplo con sus padecimientos para que sigamos sus pasos (1 Petr 2,21). Jamás tendremos que sufrir en nuestro cuerpo de pecado dolores comparables a los que El quiso voluntariamente soportar por nuestro amor. Por grandes que sean nuestros sufrimientos de alma o cuerpo, levantemos los ojos hacia el crucifijo, y El nos dará la fortaleza para sobrellevarlos sin queja ni amargura. También el recuerdo de los dolores inefables de María («¡Oh vosotros cuantos por aquí pasáis: mirad y ved si hay dolor comparable a mi dolor!»: Lam 1,12) es manantial inagotable de consuelo y fortaleza.

5.º INTENSIFICAR NUESTRO AMOR A DIOS.—El amor es fuerte como la muerte (Cant 8,6) y no retrocede ante ningún obstáculo a trueque de contentar al amado. El es el que daba a San Pablo aquella fortaleza sobrehumana para superar la tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro y la espada: «Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó» (Rom 8,35-37). Cuando se ama de verdad a Dios, las dificultades en su servicio no existen y la flaqueza misma del alma se trueca en un motivo más para esperarlo todo de El: «Muy gustosamente, pues, continuaré

[6] Cf. SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.3 c.3.

gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo..., pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Cor 12,9-10). Claro que este heroísmo es ya efecto del don de fortaleza, del que vamos a hablar ahora.

El don de fortaleza

S.TH., II-II,139—Véase la nota bibliográfica del n.336

442. 1. **Naturaleza.**—El don de fortaleza es *un hábito sobrenatural que robustece al alma para practicar, por instinto del Espíritu Santo, toda clase de virtudes heroicas con invencible confianza en superar los mayores peligros o dificultades que puedan surgir.*

Expliquemos un poco la definición.

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...»—Como los demás dones y virtudes infusas (género próximo de la definición).

b) «... QUE ROBUSTECE AL ALMA...»—Precisamente tiene por misión elevar sus fuerzas, por decirlo así, hasta el plano de lo divino.

c) «... PARA PRACTICAR, POR INSTINTO DEL ESPÍRITU SANTO...»—Es lo propio y específico de los dones. Bajo su acción, el alma no discurre ni razona; obra por un impulso interior, a manera de instinto, que procede directa e inmediatamente del Espíritu Santo mismo, que pone en marcha sus dones.

d) «... TODA CLASE DE VIRTUDES HEROICAS...»—Aunque la virtud que el don de fortaleza viene a perfeccionar y sobre la que recae directamente sea la de su mismo nombre, sin embargo, su influencia llega a todas las demás virtudes, cuya práctica en grado heroico supone una fortaleza de alma verdaderamente extraordinaria, que no podría proporcionar la sola virtud abandonada a sí misma. Lo dice expresamente Santo Tomás[7], y se comprende sin esfuerzo que tiene que ser así. Por eso, el don de fortaleza, que tiene que abarcar tantos y tan diversos actos de virtud, necesita, a su vez, ser gobernado por el don de consejo (139,1 ad 3).

> «Este don—advierte el P. Lallemant—es una disposición habitual que pone el Espíritu Santo en el alma y en el cuerpo para hacer y sufrir cosas extraordinarias, para emprender las acciones más difíciles, para exponerse a los daños más temibles, para superar los trabajos más rudos, para soportar las penas más horrendas; y esto constantemente y de una manera heroica»[8].

e) «... CON INVENCIBLE CONFIANZA EN SUPERAR LOS MAYORES PELIGROS O DIFICULTADES QUE PUEDAN SURGIR...»—Es una de las más claras notas de diferenciación entre la virtud y el don de fortaleza. También la virtud—dice Santo Tomás—tiene por misión robustecer al alma para sobrellevar cualquier dificultad o peligro; pero proporcionarle la invencible confianza de que los superará de hecho, pertenece al don de fortaleza (139,1 ad 1).

[7] «Cuanto más alta es una potencia, tanto se extiende a mayor número de cosas... Y, por lo mismo, el don de fortaleza se extiende *a todas las dificultades que pueden surgir en las cosas humanas, incluso sobre las fuerzas humanas*... El acto principal del don de fortaleza es soportar *todas las dificultades, ya sea en las pasiones, ya en las operaciones* (*In III Sent.* d.34 q.3 a.1 q.ª2 sol.).

[8] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.6.

La fortaleza natural o *adquirida* robustece el alma para sobrellevar los mayores trabajos y exponerse a los mayores peligros—como vemos en muchos héroes paganos—, pero no sin cierto temblor o ansiedad, nacido de la clara percepción de la flaqueza de las propias fuerzas, únicas con que se cuenta. La fortaleza infusa se apoya ciertamente en el auxilio divino—que es de suyo omnipotente e invencible—, pero se conduce en su ejercicio al *modo humano*, o sea, según la regla de la razón iluminada por la fe, que no acaba de quitarle del todo al alma el temor y temblor. El don de fortaleza, en cambio, le hace sobrellevar los mayores males y exponerse a los más inauditos peligros con gran confianza y seguridad, por cuanto la mueve el propio Espíritu Santo no mediante el dictamen de la simple prudencia, sino por la altísima dirección del don de consejo, o sea, por razones enteramente divinas [9].

443. 2. **Necesidad.**—El don de fortaleza es absolutamente necesario para la perfección de las virtudes infusas —particularmente de la del mismo nombre—y a veces para la simple permanencia en el estado de gracia.

a) Para la perfección de las virtudes infusas.—Unicamente puede llamarse perfecta una virtud cuando su acto brota del alma con energía, prontitud e inquebrantable perseverancia. Ahora bien: este heroísmo continuo y jamás desmentido es francamente sobrenatural, y no puede explicarse satisfactoriamente más que por la actuación del *modo sobrehumano* de los dones del Espíritu Santo, particularmente—en este sentido—del don de fortaleza.

b) Para la perfección de la virtud de la fortaleza.—La doctrina anterior—valedera para todas las virtudes—, ¿puede aplicarse también a la virtud de la fortaleza? Indudablemente que sí. Porque, como explica Santo Tomás, aunque la virtud de la fortaleza tiende de suyo a robustecer al alma contra toda clase de dificultades y peligros, no lo acaba de conseguir del todo mientras permanezca sometida al régimen de la razón iluminada por la fe *(modo humano)*. Es preciso que el don de fortaleza le arranque de cuajo todo motivo de temor o indecisión al someterla a la moción directa e inmediata del Espíritu Santo *(modo divino)*, que le da una confianza y seguridad inquebrantables (139 ad 1). He aquí cómo expone esta doctrina un autor contemporáneo:

«Claro está que la virtud de la fortaleza se extiende a los mismos objetos que el don, pero a pesar de ello deja en el alma cierta flaqueza. Para vencer las dificultades, desafiar los peligros, soportar la adversidad, se funda la virtud, en parte, en los recursos humanos y, en parte, en los sobrenaturales y divinos. Sólo que, siendo meramente virtud, no posee nunca completamente estos últimos y obra siempre de modo humano.

[9] Cf. Ioan. a S.Thom., *In I-II* d.18 a.6.

Esta impotencia de la virtud de la fortaleza la suple el don quitando al hombre aquella duda instintiva, la nativa flaqueza, que la virtud no consigue nunca vencer por completo. Para este fin se vale de la fortaleza de Dios, como si fuera la suya, o, más bien, el Espíritu Santo es quien por su moción nos reviste de su poder y nos ayuda a tender enérgica, constantemente y sin temor hacia nuestro fin» [10].

c) PARA PERMANECER EN ESTADO DE GRACIA.—Hay ocasiones en que el dilema se plantea repentina e inexorablemente: el heroísmo o el pecado mortal. En estos casos—mucho más frecuentes de lo que se cree—no basta la simple virtud de la fortaleza. Precisamente por lo violento, repentino e inesperado de la tentación—cuya aceptación o repulsa, por otra parte, es cuestión de un segundo—no es suficiente el modo lento y discursivo de las virtudes de la prudencia y fortaleza; es menester la intervención ultrarrápida de los dones de *consejo* y de *fortaleza*. Precisamente el Doctor Angélico se funda en este argumento para proclamar la necesidad de los dones incluso para la salvación eterna (I-II,68,2).

«Este don—escribe a este propósito el P. Lallemant—es extremadamente necesario en ciertas ocasiones en las que se siente uno combatido por tentaciones apremiantes a las que, si se quiere resistir, es preciso resolverse a perder los bienes, el honor o la vida. En estos casos, el Espíritu Santo ayuda poderosamente con su consejo y su fortaleza al alma fiel, que, desconfiando de sí misma y convencida de su debilidad y de su nada, implora su auxilio y pone en El toda su confianza.

En estos trances, las gracias comunes no son suficientes; se precisan luces y auxilios extraordinarios. Por esto, el profeta enumera juntamente los dones de consejo y de fortaleza, el primero para iluminar el espíritu, y el otro para fortalecer el corazón» [11].

444. 3. **Efectos.**—Son admirables los efectos que produce en el alma el don de fortaleza. He aquí los principales:

1) PROPORCIONA AL ALMA UNA ENERGÍA INQUEBRANTABLE EN LA PRÁCTICA DE LA VIRTUD.

Es una consecuencia inevitable del *modo sobrehumano* con que a través del don se practica la virtud de la fortaleza. El alma no conoce desfallecimientos ni flaquezas en el ejercicio de la virtud. Siente, naturalmente, el peso del día y del calor, pero con energía sobrehumana sigue impertérrita hacia adelante a pesar de todas las dificultades.

Acaso nadie con tanta fuerza y energía haya sabido exponer las disposiciones de estas almas como Santa Teresa de Jesús cuando escribe estas palabras: «Digo que importa mucho, y el todo, *una grande y muy determinada determinación* de no parar hasta llegar a ella (la perfección), venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no

[10] SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* l.2 p.2.ª c.4 a.2,III.
[11] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.6.

tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» [12]. Esto es francamente *sobrehumano* y efecto clarísimo del don de fortaleza.

El P. Meynard resume muy bien los principales efectos de esta energía sobrehumana en la siguiente forma: «Los efectos del don de fortaleza son interiores y exteriores. El interior es un vasto campo abierto a todas las generosidades y sacrificios, que llegan con frecuencia al heroísmo; son luchas incesantes y victoriosas contra las solicitaciones de Satanás, contra el amor y la rebusca de sí mismo, contra la impaciencia. En el exterior son nuevos y magníficos triunfos obtenidos por el Espíritu Santo contra el error y el vicio; y también nuestro pobre cuerpo, participando de los efectos de una fortaleza verdaderamente divina y entregándose con ardor, ayudado sobrenaturalmente, a las prácticas de la mortificación o sufriendo sin desfallecer los más crueles dolores. El don de fortaleza es, pues, verdaderamente el principio y la fuente de grandes cosas emprendidas o sufridas por Dios» [13].

2) Destruye por completo la tibieza en el servicio de Dios.

Es una consecuencia natural de esta energía sobrehumana. La tibieza —esa tuberculosis del alma que a tantos tiene completamente paralizados en el camino de la perfección—obedece casi siempre a la falta de energía y fortaleza en la práctica de la virtud. Les resulta demasiado cuesta arriba tener que vencerse en tantas cosas y mantener su espíritu un día y otro día en la monotonía del cumplimiento exacto del deber hasta en sus detalles más mínimos. La mayoría de las almas desfallecen de cansancio y renuncian a la lucha, entregándose a una vida rutinaria, mecánica y sin horizontes, cuando no vuelven del todo las espaldas y abandonan por completo el camino de la virtud. Sólo el don de fortaleza, robusteciendo en grado sobrehumano las fuerzas del alma, es remedio proporcionado y eficaz para destruir en absoluto y por completo la tibieza en el servicio de Dios.

3) Hace al alma intrépida y valiente ante toda clase de peligros o enemigos.

Es otra de las grandes finalidades o efectos del don de fortaleza, que aparece con caracteres impresionantes en la vida de los santos. Los apóstoles, cobardes y miedosos, abandonando a su Maestro en la noche del Jueves Santo—¡aquel Pedro que le negó tres veces después de haberle prometido morir por su amor!—, se presentan ante el pueblo en la mañana de Pentecostés con una entereza y valentía sobrehumanas. No temen a nadie. No tienen para nada en cuenta la prohibición de predicar en nombre de Jesús impuesta por los jefes de la Sinagoga, porque «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5,29). Son apaleados y afrentados, y salen del concilio «contentos y alegres de haber sufrido aquel ultraje por el nombre de Jesús» (Act 5,41). Todos confesaron a su Maestro con el martirio; y aquel Pedro que se acobardó de tal modo ante una mujerzuela, que no vaciló en negar a su Maestro, muere con increíble entereza, crucificado cabeza abajo, confesando al Maestro a quien negó. Todo esto era efecto sobrehumano del don de fortaleza, que recibieron los apóstoles, con una plenitud inmensa, en la mañana de Pentecostés.

Después de ellos son innumerables los ejemplos en las vidas de los santos. Apenas se conciben las dificultades y peligros que hubieron de vencer un San Luis, rey de Francia, para ponerse al frente de la cruzada, una Santa

[12] *Camino de perfección* 21,2.
[13] Meynard, *Traité de la vie intérieure* I,264.

Catalina de Siena para devolver a Roma al papa, una Santa Teresa para reformar toda una Orden religiosa, una Santa Juana de Arco para luchar con las armas contra los enemigos de Dios y de su patria, etc., etc. Eran verdaderas montañas de peligros y dificultades las que les salían al paso; pero nada era capaz de detenerles: puesta su confianza únicamente en Dios, seguían adelante con energía sobrehumana hasta ceñir su frente con el laurel de la victoria. Era sencillamente un efecto maravilloso del don de fortaleza que dominaba su espíritu.

4) Hace soportar los mayores dolores con gozo y alegría.

La resignación, con ser una virtud muy laudable, es, sin embargo, imperfecta. Los santos propiamente no la conocen. No se *resignan* ante el dolor: salen a buscarlo voluntariamente. Y unas veces esta *locura de la cruz* se manifiesta en penitencias y maceraciones increíbles (María Magdalena, Margarita de Cortona, Enrique Susón, Pedro de Alcántara) y otras en una peciencia heroica, con la que soportan, con el cuerpo destrozado, pero con el alma radiante de alegría, los mayores sufrimientos, enfermedades y dolores. «He llegado a no poder sufrir—decía Santa Teresita del Niño Jesús—, porque me es dulce todo padecimiento» [14]. ¡Lenguaje de heroísmo, verdaderamente sobrehumano, que procede directa e inmediatamente de la actuación intensísima del don de fortaleza! Los ejemplos son innumerables en la vida de los santos.

5) Proporciona al alma el «heroísmo de lo pequeño», además del heroísmo de lo grande.

No se necesita mayor fortaleza para sufrir de un golpe el martirio que para soportar sin el menor desfallecimiento ese *martirio a alfilerazos* que constituye la práctica heroica del deber de cada día, con sus mil pequeños detalles y menudas incidencias. Este principio, que es válido en cualquier género de vida cristiana, adquiere, acaso, su máximo exponente en la vida religiosa. He aquí un precioso texto de un autor contemporáneo:

«La vida religiosa es un verdadero martirio. Las almas de los santos encuentran en ella abundante cosecha de sacrificios crucificantes, en los que el mérito puede igualar y aun sobrepasar el martirio de sangre. A condición de que no se deje pasar ninguna ocasión de mortificar la naturaleza y de entregarse sin reserva a las exigencias del amor. Dios sabe descubrir para cada alma, en el marco de su vocación, el camino del Calvario, que la conducirá sin rodeos hasta la configuración perfecta con el Crucificado. La sola práctica—absolutamente fiel—de una regla religiosa aprobada por la Iglesia bastaría para encaminar las almas hacia las más altas cumbres de la santidad. Por esto decía el papa Juan XXII: «Dadme un dominico fiel a su regla y constituciones y, sin más milagros, le canonizaré». Lo mismo podría decirse de la legislación del Carmelo o de toda otra forma de vida religiosa. El perfecto cumplimiento del deber oscuro exige el ejercicio cotidiano del don de fortaleza. No son las cosas extraordinarias las que hacen a los santos, sino la *manera divina* de cumplirlas. Este «heroísmo de la pequeñez», del que Santa Teresita del Niño Jesús es, acaso, el ejemplo más brillante en la Iglesia, encuentra una nueva forma de realización en la Carmelita de Dijón. Las mortificaciones extraordinarias le estuvieron siempre prohibidas, y las suplió con una fidelidad heroica a las menores observancias de su Orden, sa-

[14] Cf. «Novissima verba» (29 de mayo).

biendo encontrar en su regla del Carmelo «la forma de su santidad» y el secreto de «dar su sangre gota a gota por la Iglesia hasta su agotamiento».

El don de fortaleza, en efecto, en contra de lo que se cree comúnmente, consiste menos en emprender con valor grandes obras por Dios que en soportar con paciencia y con la sonrisa en los labios todas las crucifixiones de la vida. Esta fortaleza de alma brilla en los santos a la hora del martirio y en la vida de Jesús en el momento de su muerte en la cruz. Juana de Arco es más fuerte sobre su hoguera que en su entrada victoriosa en Orleáns al frente de su ejército» [15].

445. 4. **Bienaventuranzas y frutos correspondientes.** Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, atribuye al don de fortaleza la cuarta bienaventuranza: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de santidad, porque ellos serán hartos» (Mt 5,6), porque la fortaleza recae sobre cosas arduas y difíciles; y desear santificarse, no de cualquier manera, sino con verdadera hambre y sed, es en extremo arduo y difícil [16]. Y así vemos, en efecto, que las almas dominadas por el don de fortaleza tienen un deseo insaciable de hacer y de sufrir grandes cosas por Dios. Ya en este mundo comienzan a recibir la recompensa con el crecimiento de las virtudes y los goces espirituales intensísimos con que Dios llena frecuentemente sus almas.

Los frutos que responden a este don son la *paciencia* y la *longanimidad*. El primero, para soportar con heroísmo los sufrimientos y males; el segundo, para no desfallecer en la práctica prolongada del bien (139,2 ad 3).

446. 5. **Vicios opuestos.**—Según San Gregorio [17], al don de fortaleza se oponen el *temor desordenado* o *timidez*, acompañado muchas veces de cierta *flojedad natural*, que proviene del amor a la propia comodidad, y nos impide emprender grandes cosas por la gloria de Dios y nos impulsa a huir de la abyección y del dolor.

«Mil temores—escribe a este propósito el P. Lallemant—nos asaltan en todo momento y nos impiden avanzar en el camino de Dios y hacer multitud de bienes que haríamos si siguiéramos la luz del don de consejo y si tuviéramos el ánimo y valor que proviene del don de fortaleza; pero tenemos demasiados puntos de vista humanos y todo nos hace miedo. Tememos que un empleo que la obediencia quiere darnos constituya un fracaso, y este temor nos lleva a rehusarlo. Tenemos miedo de arruinar nuestra salud, y esta aprehensión hace que nos limitemos a un pequeño y cómodo empleo, sin que ni el celo ni la obediencia puedan determinarnos a hacer algo más. Tenemos miedo de molestarnos, y este miedo nos aleja de las penitencias corporales o nos las hace usar con demasiada parsimonia. No se puede decir de cuántas omisiones nos hace culpables el miedo. *Son muy pocas las perso-*

[15] P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.3.
[16] II-II,139,2.
[17] Cf. *Mor.* c.49: ML 75,593.

nas que hacen por Dios y por el prójimo todo cuanto podrían hacer. Es preciso imitar a los santos, no temiendo más que al pecado, como San Juan Crisóstomo; enfrentándonos con toda clase de riesgos y peligros, como San Francisco Javier; deseando afrentas y persecuciones, como San Ignacio» [18].

447. 6. Medios de fomentar este don.—Además de los medios generales para el fomento de los dones (recogimiento, oración, fidelidad a la gracia, invocar al Espíritu Santo, etc.), afectan más de cerca al don de fortaleza los siguientes, entre otros muchos:

1) ACOSTUMBRARNOS AL CUMPLIMIENTO EXACTO DEL DEBER A PESAR DE TODAS LAS REPUGNANCIAS.—Hay heroísmos que acaso no estén a nuestro alcance con las fuerzas de que disponemos actualmente; pero es indudable que con la simple ayuda de la gracia ordinaria, que Dios no niega a nadie, podríamos hacer mucho más de lo que hacemos. Nunca, ni con mucho, podremos llegar al heroísmo de los santos hasta que actúe intensamente en nosotros el don de fortaleza; pero esta actuación no suele producirla el Espíritu Santo para premiar la flojedad y pereza voluntaria. Al que hace lo que puede, no le faltará la ayuda de Dios; pero nadie puede quejarse de no experimentarla si ni siquiera hace lo que puede. A Dios rogando y con el mazo dando.

2) NO PEDIR A DIOS QUE NOS QUITE LA CRUZ, SINO ÚNICAMENTE QUE NOS DÉ FUERZA PARA SOBRELLEVARLA SANTAMENTE.—El don de fortaleza se da a los santos para que puedan resistir las grandes cruces y tribulaciones por las que inevitablemente tiene que pasar todo aquel que quiera llegar a la cumbre de la santidad. Ahora bien: si, al experimentar cualquier dolor o sentir el peso de una cruz que la Providencia nos envía, empezamos a quejarnos y a pedirle a Dios que nos la quite, ¿de qué nos maravillamos si no vienen en nuestra ayuda los dones del Espíritu Santo? Si, al probarnos en cosas pequeñas, Dios nos halla flacos, ¿cómo va a seguir adelante en su acción divina purificadora? No nos quejemos de las cruces; pidamos al Señor tan sólo que nos dé fuerzas para llevarlas. Y esperemos tranquilos, que pronto sonará la hora de Dios. Jamás se dejará vencer en generosidad.

3) PRACTIQUEMOS, CON VALENTÍA O DEBILIDAD, MORTIFICACIONES VOLUNTARIAS.—No hay nada que tanto fortalezca contra el frío como acostumbrarse a vivir a la intemperie. El que se abraza voluntariamente con el dolor acaba por no temblar ante él y hasta por encontrar verdadero gusto en él. No se trata de que nos destrocemos a golpes de disciplina o practiquemos las grandes maceraciones de los santos; no está todavía el alma para ello. Pero esos mil detalles de la vida de diario: guardar el silencio cuando se siente la comezón de hablar; no quejarse nunca de la inclemencia del tiempo, de la calidad de la comida, de la pobreza del vestido; rezar las oraciones vocales con recogimiento y atención; mostrarse cariñosos y serviciales con las personas antipáticas; recibir con humildad y paciencia las burlas, reprensiones, contradicciones y acaso castigos que vengan sobre nosotros sin culpa alguna por nuestra parte, y otras mil cosillas por el estilo, podemos y debemos hacerlas violentándonos un poco con ayuda de la gracia ordinaria.

Ni es menester sentirse valientes o esforzados para practicar estas cosas. Pueden llevarse a cabo aun en medio de nuestra flaqueza y debilidad. Santa

[18] *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a,6.

Teresita se alegraba de sentirse tan débil y con tan pocas fuerzas, porque así ponía toda su confianza en Dios y todo lo esperaba de El [19].

4) BUSQUEMOS EN LA EUCARISTÍA LA FORTALEZA PARA NUESTRAS ALMAS.—La Eucaristía es el pan de los ángeles, pero también el pan de los fuertes. ¡Cómo robustece y conforta el alma este alimento divino! San Juan Crisóstomo dice que hemos de levantarnos de la sagrada mesa con fuerzas de león para lanzarnos a toda clase de empresas heroicas por la gloria de Dios [20]. Es que en ella nos ponemos en contacto directo y entrañable con Cristo, verdadero León de Judá (Apoc 5,5), que se complace en transfundir a nuestras almas algo de su divina fortaleza.

ARTICULO 7

LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA

448. S.TH., II-II,141-70; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.4; CH. SMEDI, *Notre vie surnaturelle* II p.268-342, BARRÉ, *Tractatus de Virtutibus* p.2.ª c.4; JANVIER, *Carême* 1921 y 1922; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1099-1166; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,11-13; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* II n.643-717.

449. I. **Naturaleza.**—La palabra *templanza* puede emplearse en dos sentidos: *a)* para significar la moderación que impone la razón en toda acción y pasión (sentido lato), en cuyo caso no se trata de una virtud especial, sino de una *condición general* que debe acompañar a todas las virtudes morales (141,2); y *b)* para designar una virtud *especial* que constituye una de las cuatro virtudes morales principales que se llaman *cardinales* (sentido estricto). En este sentido puede definirse: *Una virtud sobrenatural que modera la inclinación a los placeres sensibles, especialmente del tacto y del gusto, conteniéndola dentro de los límites de la razón iluminada por la fe.*

Expliquemos un poco la definición.

a) «UNA VIRTUD SOBRENATURAL...», para distinguirla de la templanza natural o adquirida.

b) «... QUE MODERA LA INCLINACIÓN A LOS PLACERES SENSIBLES...»—Lo propio de la templanza es *refrenar* los movimientos del apetito concupiscible—donde reside—, a diferencia de la fortaleza, que tiene por misión *excitar* el apetito irascible en la prosecución del bien honesto (141,2-3).

c) «... ESPECIALMENTE DEL TACTO Y DEL GUSTO...»—Aunque la templanza debe moderar todos los placeres sensibles a que nos inclina el apetito concupiscible, recae de una manera especialísima sobre los propios del *tacto* y del *gusto* (lujuria y gula principalmente), que llevan consigo máxima delectación—como necesarios para la conservación de la especie o del individuo—, y son por lo mismo más aptos para arrastrar el apetito si no se le refrena con una virtud especial: la templanza estrictamente dicha (141,4). Principalmente recae sobre las delectaciones del *tacto*, y secundariamente sobre las de los demás sentidos (141,5).

[19] Cf., entre otros muchos lugares, las cuatro primeras cartas de su *Epistolario*, dirigidas a su hermana Celina (*Obras completas*, Burgos 1950).

[20] «Ab illa mensa recedamus tanquam leones; ignem spirantes, diabolo terribiles.» (*In Io.* hom.61,3: ML 59,260).

d) «... CONTENIÉNDOLA DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE».—La templanza natural o adquirida se rige únicamente por las luces de la razón natural, y contiene al apetito concupiscible dentro de sus límites racionales o humanos (141,6); la templanza sobrenatural o infusa va mucho más lejos, puesto que a las de la simple razón natural añade las luces de la fe, que tiene exigencias más finas y delicadas [1].

La templanza es una virtud cardinal (141,7), y en este sentido es una virtud excelente; pero, teniendo por objeto la moderación en los actos del propio individuo, sin ninguna relación a los demás, ocupa el último lugar en la escala de las virtudes cardinales (141,8).

450. 2. **Importancia y necesidad.**—Con ser la última de las cardinales, la templanza es una de las virtudes más importantes y necesarias en la vida sobrenatural de una persona particular. La razón es porque ha de moderar, conteniéndolos dentro de los límites de la razón y de la fe, dos de los instintos más fuertes y vehementes de la naturaleza humana, que facilísimamente se extravían sin una virtud moderativa de los mismos. La divina Providencia, como es sabido, ha querido unir un deleite o placer a aquellas operaciones naturales que son necesarias para la conservación del individuo o de la especie; de ahí la vehemente inclinación del hombre a los placeres del gusto y del apetito genésico, que tienen aquella finalidad altísima, querida e intentada por el Autor mismo de la naturaleza. Pero precisamente por eso, por brotar con vehemencia de la misma naturaleza humana, tienden con gran facilidad a desmandarse fuera de los límites de lo justo y razonable—lo que sea menester para la conservación del individuo y de la especie en la forma y circunstancias señaladas por Dios, y no más—, arrastrando consigo al hombre a la zona de lo ilícito y pecaminoso. Esta es la razón de la necesidad de una virtud infusa moderativa de esos apetitos naturales y de la singular importancia de esta virtud en la vida humana.

Tal es el papel de la templanza infusa. Ella es la que nos hace usar del placer para un fin honesto y sobrenatural, en la forma señalada por Dios a cada uno según su estado y condición. Y como el placer es de suyo seductor y nos arrastra fácilmente más allá de los justos límites, la templanza inclina a la mortificación incluso de muchas cosas lícitas para mantenernos alejados del pecado y tener perfectamente controlada y sometida la vida pasional.

451. 3. **Vicios opuestos.**—Santo Tomás señala dos: uno por exceso, la *intemperancia* (142,2), que desborda los límites de la razón y de la fe en el uso de los placeres del gusto y del

[1] Cf. I-II,63,4; II-II,142,1 c et ad 1 et ad 2.

tacto, y que, sin ser el máximo pecado posible, es, sin embargo, el más vil y oprobioso de todos, puesto que rebaja al hombre al nivel de las bestias y animales y ofusca, como ningún otro, las luces de la inteligencia humana (142,4); y otro por defecto, la *insensibilidad excesiva* (142,1), por el cual se huye incluso de los placeres necesarios para la conservación del individuo o de la especie que pide el recto orden de la razón. Unicamente se puede renunciar a ellos por un fin honesto (recuperar la salud, aumentar las fuerzas corporales, etc.) o por un motivo más alto, como es el bien de la virtud (penitencia, virginidad, contemplación), porque esto es altamente conforme a la razón y la fe (ibid.).

452. 4. **Partes de la templanza** (143).—En la templanza, como virtud cardinal que es, hay que distinguir sus partes *integrales, subjetivas* y *potenciales.*

A) Partes integrales

Son—como ya sabemos—aquellos elementos que integran una virtud o la ayudan en su ejercicio. La templanza tiene dos: la *vergüenza* y la *honestidad.*

453. 1) **La vergüenza** (144) no es propiamente una virtud, sino *cierta pasión laudable que nos hace temer el oprobio y confusión que se sigue del pecado torpe.* Es pasión, porque la vergüenza lleva consigo una transmutación corpórea (rubor, temblor...); y es laudable, porque este temor, regulado por la razón, infunde horror a la torpeza (144,2).

Nótese que nos avergonzamos más de quedar infamados ante personas *sabias y virtuosas*—por la rectitud de su juicio y el valor de su estima o aprecio—que ante las de poco juicio y razón (por eso, nadie se avergüenza ante los niños muy pequeños o los animales). Y sobre todo, sentimos la vergüenza del oprobio ante *nuestros familiares,* que nos conocen mejor y con los que tenemos que convivir continuamente (144,3).

Santo Tomás observa agudamente que la vergüenza es patrimonio sobre todo de los jóvenes medianamente buenos. No la tienen los muy malos y viciosos (son desvergonzados), ni tampoco los viejos o muy virtuosos, porque se consideran muy lejos de cometer actos torpes. Estos últimos, sin embargo, conservan la vergüenza en la disposición del ánimo, esto es, se avergonzarían de hecho si inesperadamente incurrieran en algo torpe (144,4).

454. 2) **La honestidad** (145) *es el amor al decoro que proviene de la práctica de la virtud.* Coincide propiamente con

lo honesto (145,1) y lo espiritualmente decoroso (145,2). Puede coincidir en un mismo sujeto con lo útil y deleitable—siempre lo es el ejercicio de la virtud—, pero no todo lo útil y deleitable es honesto (145,3). Es propiamente una parte integral de la templanza, por cuanto la honestidad es cierta espiritual pulcritud; y como lo pulcro se opone a lo torpe, la honestidad corresponderá de una manera especial a aquella virtud que tenga por objeto hacernos evitar lo torpe; y tal es la templanza (145,4).

Corolario práctico.—Es utilísimo inculcar estas dos virtudes—vergüenza y honestidad—a los niños desde su más tierna infancia. Son como los guardianes de la castidad y de la templanza. Desaparecida la vergüenza y la honestidad, el hombre se precipita en las mayores torpezas y desórdenes. Nunca se insistirá bastante en esto aun en el trato entre hermanitos y hermanitas.

B) Partes subjetivas

Son las diversas especies en que se subdivide una virtud cardinal. Como la templanza tiene por principal misión moderar la inclinación a los placeres que provienen del gusto y del tacto, sus partes subjetivas se distribuyen en dos grupos: *a)* para lo referente al gusto: la *abstinencia* y la *sobriedad;* y *b)* para lo referente al tacto: la *castidad* y la *virginidad*. Examinémoslas brevemente.

455. 1) **La abstinencia** (146) *nos inclina a usar moderadamente de los alimentos corporales según el dictamen de la recta razón iluminada por la fe.* La abstinencia, como virtud infusa o sobrenatural, va más lejos que la virtud adquirida del mismo nombre. Esta última se gobierna por las solas luces de la razón natural y usa de los alimentos en la medida y grado que exija la necesidad o salud del cuerpo. La infusa, en cambio, tiene cuenta, además, con las exigencias del orden sobrenatural (v.gr., absteniéndose en ciertos días de los manjares prohibidos por la Iglesia).

Acto propio de la virtud de la abstinencia es el *ayuno* (147), cuyo ejercicio obligatorio está regulado por las leyes de la Iglesia [2]. Al margen de esas leyes generales puede practicarse también por otras leyes especiales (v.gr., las constitucionales de una Orden religiosa) o por la devoción de cada uno controlada por la prudencia y discreción sobrenatural.

Vicio opuesto.—A la abstinencia se opone la *gula* (148), feo vicio, del que hemos hablado ampliamente en otro lugar (cf. n.241).

[2] Cf. CIC cn.1250-54.

456. 2) **La sobriedad** (149), entendida de una manera *general*, significa la moderación y templanza en cualquier materia, pero en sentido propio o estricto es una virtud especial que *tiene por objeto moderar, de acuerdo con la razón iluminada por la fe, el uso de las bebidas embriagantes.* Es curiosísimo el artículo cuarto de esta cuestión, donde Santo Tomás dice que, aunque la sobriedad es conveniente a toda clase de personas, de un modo especial deben cultivarla los *jóvenes*, ya de suyo tan inclinados a la sensualidad por el ardor de su juventud; las *mujeres*, por su debilidad mental; los *ancianos*, que deben dar ejemplo a los demás; los *ministros de la Iglesia*, que deben dedicarse a las cosas espirituales, y los *gobernantes*, que deben gobernar con sabiduría.

A la sobriedad se opone la *embriaguez* (150), que es uno de los vicios más viles y repugnantes. La embriaguez voluntaria que llega a la pérdida total de los sentidos es pecado mortal (150,2).

457. 3) **La castidad** (151) *es la virtud sobrenatural moderativa del apetito genésico.* Es una virtud verdaderamente *angélica*, por cuanto hace al hombre semejante a los ángeles; pero es una virtud *delicada* y *difícil*, a cuya práctica perfecta no se llega ordinariamente sino a base de una continua *vigilancia* y de una severa *austeridad*.

Tiene varias formas, a saber: *virginal*, que es la abstención voluntaria y *perpetua* de toda delectación contraria; *juvenil*, que se abstiene totalmente de ellas antes del matrimonio; *conyugal*, que regula según el dictamen de la razón y de la fe las delectaciones lícitas dentro del matrimonio, y *vidual*, que se abstiene totalmente después del matrimonio.

La castidad se refiere a la *materia principal;* para regular los actos secundarios existe la *pudicicia*, que no es una virtud especial distinta de la castidad, sino una circunstancia de la misma (151,4).

Al hablar de la lucha contra la propia carne hemos indicado los principales medios para conservar la castidad (cf. n.227).

A la castidad se opone la *lujuria* en todas sus especies y manifestaciones (153 y 154), que es el vicio más vil y degradante de todos cuantos se pueden cometer, aunque no sea el mayor de todos los pecados. Como vicio capital que es (153,4), de él se derivan otros muchos pecados, principalmente la *ceguera de espíritu*, la *precipitación*, la *inconsideración*, la *inconstancia*, el *amor desordenado de sí mismo*, el *odio a Dios*, el *apego a esta vida* y el *horror a la futura* (153,5).

458. 4) **La virginidad** (152) es una virtud especial (152,3) distinta y más perfecta que la castidad (152,5) *que consiste en el propósito firme de conservar perpetuamente la integridad de la carne* por un motivo sobrenatural. Para que tenga perfecta razón de virtud debe ser ratificada por un *voto* [3].

Nótese que en la integridad de la carne pueden distinguirse tres momentos: *a)* su mera existencia sin propósito especial de conservarla (v.gr., en los niños pequeños); *b)* su pérdida material inculpable (v.gr., por una operación quirúrgica o por violenta opresión no consentida interiormente), y *c)* el propósito firme e inquebrantable, por un motivo sobrenatural, de abstenerse perpetuamente del placer venéreo, nunca voluntariamente experimentado. Lo primero no es ni deja de ser virtud (está al margen de ella, pues no es voluntario). Y lo segundo es una pérdida puramente *material*, perfectamente compatible con lo *formal* de la virtud, que consiste en lo tercero (152,1 c et ad 3 et ad 4).

La perfecta virginidad, voluntariamente conservada por motivo virtuoso, no sólo es lícita (152,2), sino que es más excelente que el matrimonio. Se demuestra plenamente por el ejemplo de Cristo y de la Santísima Virgen, por las palabras expresas del apóstol San Pablo (1 Cor 7,25ss) y por la razón teológica, que nos ofrece un triple argumento: ya que el bien divino es más perfecto que el humano, el bien del alma más excelente que el del cuerpo y la vida contemplativa es preferible a la activa (152,4).

C) Partes potenciales

Son las virtudes *anejas* o *derivadas*, que se relacionan en algunos aspectos con su virtud cardinal, pero no tienen toda su fuerza o se ordenan tan sólo a actos secundarios. Las correspondientes a la templanza son las siguientes:

459. 1) **La continencia** (155) *es una virtud que robustece la voluntad para resistir las concupiscencias desordenadas muy vehementes* (155,1). Reside en la voluntad (155,3), y es virtud de suyo *imperfecta*, ya que no lleva a la realización de alguna obra positivamente buena y perfecta, sino que se limita a impedir el mal, sujetando a la voluntad para que no se deje arrastrar por el ímpetu de la pasión. Las virtudes perfectas, por otra parte, dominan de tal modo las pasiones, que ni si-

[3] Así al menos lo exige Santo Tomás en esta cuestión de la *Suma Teológica* (152,3 ad 4). Pero antes había escrito en las *Sentencias* que no es esencial el voto para recibir en el cielo la aureola de la virginidad (cf. IV *Sent.* d.33 q.33 a.2 ad 4; puede verse en el *Suplemento* de la *Suma Teológica* 96,5); y así lo creen también muchos insignes tomistas, tales como Paludano, Domingo de Soto, Silvestre, Silvio, Billuart y otros.

quiera se producen vehementes movimientos pasionales en contra de la razón (155,1). Su materia propia son las delectaciones del tacto (155,2), principalmente las relativas al apetito genésico (ad 4), si bien en su sentido más general e impropio puede referirse a cualquier otra materia (ad 1).

Su vicio opuesto es la *incontinencia* (156), que no es un hábito propiamente dicho, sino la privación de la continencia en el apetito racional, que sujetaría la voluntad para no dejarla arrastrar por la concupiscencia; y en el apetito sensitivo es el mismo desorden de las pasiones concupiscibles en lo referente al tacto (cf. 156,3).

460. 2) **La mansedumbre** (157) *es una virtud especial que tiene por objeto moderar la ira según la recta razón.* La materia propia de esa virtud es la pasión de la *ira*, que rectifica y modera de tal forma que no se levante sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea. A pesar de ser una parte potencial de la templanza (157,3), reside en el *apetito irascible* (como la ira que ha de moderar), no en el concupiscible, como la templanza (cf. ibid., ad 2).

CRISTO, MODELO INCOMPARABLE.—La mansedumbre es una virtud hermosísima profundamente cristiana, de la que el mismo Cristo quiso ponerse por supremo modelo (Mt 11,29). He aquí algunas de las más impresionantes manifestaciones de su dulzura y mansedumbre divinas [4]:

a) CON SUS APÓSTOLES: les sufre sus mil impertinencias, su ignorancia, su egoísmo, su incomprensión. Les instruye gradualmente, sin exigirles demasiado pronto una perfección superior a sus fuerzas. Les defiende de las acusaciones de los fariseos, pero les reprende cuando tratan de apartarle los niños o cuando piden fuego del cielo para castigar a un pueblo. Reprende a Pedro su ira en el huerto, pero le perdona fácilmente su triple negación, que le hace reparar con tres sencillas manifestaciones de amor. Les aconseja la mansedumbre para con todos, perdonar hasta setenta veces siete (es decir, siempre), ser sencillos como palomas, corderos en medio de lobos, devolver bien por mal, ofrecer la otra mejilla a quien les hiera en una de ellas, dar su capa y su túnica antes que andar con pleitos y rogar por los mismos que les persiguen y maldicen...

b) CON LAS TURBAS: les habla con gran dulzura y serenidad. Nada de voces intempestivas, de gritos descompasados, de amenazas furibundas. No apaga la mecha que todavía humea, ni quiebra del todo la caña ya cascada. Ofrece a todos el perdón y la paz, multiplica las parábolas de la misericordia, bendice y acaricia a los niños, abre su Corazón de par en par para que encuentren en él alivio y reposo todos los que sufren, oprimidos por las tribulaciones de la vida...

[4] Cf. TANQUEREY, *Teología ascética* n.1161-3.

c) CON LOS PECADORES extrema hasta lo increíble su dulzura y mansedumbre: perdona en el acto a la Magdalena, a la adúltera, a Zaqueo, a Mateo el publicano; a fuerza de bondad y delicadeza convierte a la samaritana; como Buen Pastor, va en busca de la oveja extraviada y se la pone gozoso sobre los hombros y hace al hijo pródigo una acogida tan cordial que levanta la envidia de su hermano; no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, a penitencia; ofrece el perdón al mismo Judas, a quien trata con el dulce nombre de amigo; perdona al buen ladrón y muere en lo alto de la cruz perdonando y excusando a sus verdugos.

A imitación del divino Maestro, el alma que aspire a la perfección ha de poner extremo cuidado e interés en la práctica de la mansedumbre.

«Para imitar a Nuestro Señor, evitaremos las disputas, las voces destempladas, las palabras o las obras bruscas o que puedan hacer daño, para no alejar a los tímidos. Cuidaremos mucho de no devolver nunca mal por mal; de no estropear o romper alguna cosa por brusquedad; de no hablar cuando estamos airados. Procuraremos, por el contrario, tratar con buenas maneras a todos los que se llegaren a hablarnos; poner a todos rostro risueño y afable, aun cuando nos cansen y molesten; acoger con especial benevolencia a los pobres, los afligidos, los enfermos, los pecadores, los tímidos, los niños; suavizar con algunas buenas palabras las reprensiones que hubiésemos de hacer; cumplir con nuestro cometido con ahínco, y haciendo, a veces, algo más de lo que se nos exige, y sobre todo, haciéndolo de buena gana. Estaremos dispuestos, si fuese menester, a recibir un bofetón sin devolverle y a presentar la mejilla izquierda al que nos hiere en la derecha»[5].

Nótese, sin embargo, que en ocasiones se impone la ira, y renunciar a ella en estos casos sería faltar a la justicia o a la caridad, que son virtudes más importantes que la mansedumbre. El mismo Cristo, modelo incomparable de mansedumbre, arrojó con el látigo a los profanadores del templo (Io 2,15) y lanzó terribles invectivas contra el orgullo y mala fe de los fariseos (Mt 23,13ss). Ni hay que pensar que en estos casos se sacrifica la virtud de la mansedumbre en aras de la justicia o de la caridad. Todo lo contrario. La misma mansedumbre —es su misma definición— enseña a usar rectamente de la pasión de la ira en los casos necesarios y de la manera que sea conveniente según el dictamen de la razón iluminada por la fe[6]. Lo contrario no sería virtud, sino debilidad o blandura excesiva de carácter, que en modo alguno podría compaginarse con la energía y reciedumbre que requiere muchas veces el ejercicio de las virtudes cristianas, y sería, por lo mismo, un verdadero pecado, como dice Santo Tomás[7]. Lo que ocurre es que, siendo muy fácil equivocarse en la apreciación de los justos motivos que reclaman la ira o desmandarse en el ejerci-

[5] TANQUEREY, *o.c.*, n 1164.
[6] Cf. II-II,157,1; 158,1,2 y 8.
[7] «Et sic defectus irae absque dubio est peccatum» (II-II,158,8).

cio de la misma, hemos de estar siempre vigilantes y alerta para no dejarnos sorprender por el ímpetu de la pasión o para controlar sus manifestaciones dentro de los límites infranqueables que señala la razón iluminada por la fe. En caso de duda es mejor inclinarse del lado de la dulzura y mansedumbre antes que del rigor excesivo.

A la mansedumbre se opone la ira desordenada o *iracundia* (158). Como vicio capital que es (158,6), de ella nacen muchos otros pecados, principalmente la *indignación*, la *hinchazón de la mente* (pensando en los medios de vengarse), el *griterío*, la *blasfemia*, la *injuria* y la *riña* (158,7). En la ira misma distingue Aristóteles tres especies: la de los *violentos (acuti)*, que se irritan en seguida y por el más leve motivo; la de los *rencorosos (amari)*, que conservan mucho tiempo el recuerdo de las injurias recibidas, y la de los *obstinados (difficiles* sive *graves)*, que no descansan hasta que logran vengarse (158,5).

461. 3) **La clemencia** (157) es *una virtud que inclina al superior a mitigar, según el recto orden de la razón, la pena o castigo debido al culpable.* Procede de cierta dulzura de alma, que nos hace aborrecer todo aquello que pueda contristar a otro (157,3 ad 1). Séneca la define como «la moderación del espíritu en el poder de castigar o la lenidad del superior para con el inferior en el señalamiento de las penas» [8].

El perdón total de la pena se llama *venia*. La clemencia siempre se refiere a un perdón parcial o *mitigación* de la pena. No se debe ejercer por motivos bastardos (v.gr., por soborno), sino por indulgencia o bondad de corazón y sin comprometer los fueros de la justicia (157,2 ad 2). Es la virtud propia de los príncipes cristianos, que suelen ejercerla con los reos condenados a muerte, principalmente el Viernes Santo en memoria del divino Crucificado del Calvario.

A la clemencia se oponen tres vicios: dos por defecto, la *crueldad* (159,1), que es la dureza de corazón en la imposición de las penas, traspasando los límites de lo justo, y la *sevicia* o *ferocidad* (159,2), que llega incluso a complacerse en el tormento de los hombres. Con razón se le llama vicio bestial o inhumano, y se ejerce—lo mismo que la crueldad—primariamente en los hombres y secundariamente en los animales, a quienes se complace también en maltratar. Por exceso se opone a la clemencia la demasiada *blandura* o lenidad de ánimo (cf. 159,2 ad 3), que perdona o mitiga imprudentemente las justas penas que es necesario imponer a los culpables. Es muy

[8] SÉNECA, *De clementia* l.2 c.3 (p.193 en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1943).

perniciosa para el bien público, porque fomenta la indisciplina, anima a los malhechores y compromete la paz de los ciudadanos.

462. 4) **La modestia** (160) es *una virtud derivada de la templanza que inclina al hombre a comportarse en los movimientos internos y externos y en el aparato exterior de sus cosas dentro de los justos límites que correspondan a su estado, ingenio y fortuna.* O sea que, así como la templanza modera el apetito de los deleites del tacto—que son los más difíciles de moderar—y la mansedumbre modera la ira, y la clemencia el apetito de venganza, la modestia se encarga de moderar otros varios movimientos menos difíciles, pero que necesitan también el control de una virtud (160,1). Esos movimientos secundarios y menos difíciles son cuatro: *a)* el movimiento del alma hacia la excelencia, que es moderado por la virtud de la *humildad; b)* el deseo o natural apetito de conocer, regulado por la *estudiosidad; c)* los movimientos y acciones corporales, que son moderados por la *modestia corporal* en las cosas serias y por la *eutrapelia* en los juegos y diversiones, y *d)* lo relativo al vestido y aparato exterior, que se encarga de regular la virtud de la *modestia en el ornato* (160,2).

Vamos a examinar estas virtudes, que, aunque siguen siendo virtudes derivadas o partes potenciales de la templanza, se encierran todas más inmediatamente bajo el ámbito general de la *modestia.*

I. La humildad (161)

463. S.Th., II-II,161-2; Casiano, *Col.* 18,11; San Juan Clímaco, *Escal.* 25; San Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae;* San Francisco de Sales, *Vida devota* p.3.ª c.4-7; Scaramelli, *Directorio ascético* t.3 a.11; San Ligorio, *La verdadera esposa* c.11; Mons. Gay, *Vida y virtudes* tr.6; Beaudenom, *Formación en la humildad;* Ch. de Smedt, *Notre vie surnaturelle* t.2 p.305-42; Dom Columba Marmion, *Jesucristo, ideal del monje* c.11; Tanquerey, *Teología ascética* n.1127-53; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* III,12-13.

Es una de las más fundamentales virtudes, que, por su gran importancia en la vida espiritual, vamos a estudiar con alguna extensión.

464. 1. **Naturaleza.**—La humildad *es una virtud derivada de la templanza que nos inclina a cohibir el desordenado apetito de la propia excelencia, dándonos el justo conocimiento de nuestra pequeñez y miseria principalmente con relación a Dios.*

Expliquemos un poco la definición:

a) «Una virtud derivada de la templanza...»—Virtud, porque nos inclina a algo bueno y excelente (161,1). Y derivada de la templanza—a través de la modestia—, porque lo propio de ella es *moderar* el apetito de la

propia grandeza, y toda moderación cae bajo el campo de la templanza (161,4). Lo cual no impide que la humildad resida en el *apetito irascible* (a diferencia de la templanza, que reside en el concupiscible), ya que se refiere a un bien arduo. La diferencia de sujeto en nada compromete su coincidencia en el *modo formal*, que consiste en moderar o reprimir (161, 4 ad 2).

b) «... QUE NOS INCLINA A COHIBIR...» o *moderar* el apetito de grandezas. Lo propio de la humildad no es empujar hacia arriba (como la magnanimidad), sino más bien hacia abajo. Ni esto establece antagonismo o contradicción entre esas virtudes aparentemente opuestas, puesto que las dos proceden, según el recto orden de la razón, desde puntos de vista distintos (161,1 ad 2; 4 ad 3).

c) «... EL DESORDENADO APETITO DE LA PROPIA EXCELENCIA...»—Esta es precisamente la definición de la soberbia, vicio contrario a la humildad.

d) «... DÁNDONOS EL JUSTO CONOCIMIENTO DE NUESTRA PEQUEÑEZ Y MISERIA...»—Ante todo, la humildad es luz, conocimiento, verdad; no gazmoñería ni negación de las buenas cualidades que se hayan recibido de Dios. Por eso decía admirablemente Santa Teresa que la humildad es *andar en verdad* [9].

Ahora bien: ¿cómo es posible que el que vea claramente que ha recibido grandes dones de Dios, naturales o sobrenaturales, pueda tener ese «justo conocimiento de su pequeñez y miseria» que requiere la humildad?

Santo Tomás se plantea y resuelve admirablemente esta objeción. Su luminoso razonamiento nos dará a conocer la verdadera naturaleza de la virtud de la humildad. Pero antes es preciso recoger las últimas palabras de la definición, que son un presupuesto esencial para darse cuenta de lo que constituye la entraña misma de esta admirable virtud.

e) «... PRINCIPALMENTE CON RELACIÓN A DIOS».—El Doctor Angélico insiste repetidas veces en esta relación, que señala, indudablemente, la raíz de la humildad, su aspecto más entrañable y profundo:

> «La humildad principalmente importa la sujeción del hombre a Dios. Por eso San Agustín... la atribuye al don de temor, por el cual el hombre reverencia a Dios» (161,2 ad 3).
>
> «La humildad, en cuanto virtud especial, mira principalmente a la sujeción del hombre a Dios, por el cual se somete también a los demás, humillándose ante ellos» (161,1 ad 5).
>
> «El virtuoso es perfecto. Pero, *por comparación a Dios*, falta toda perfección. Por eso la humildad puede convenir a cualquier hombre por muy perfecto que sea» (161,1 ad 4).

Teniendo en cuenta este principio fundamental, ya podemos resolver la dificultad que planteábamos antes. He aquí las propias palabras del Doctor Angélico, traducidas con cierta libertad, pero recogiendo fidelísimamente su pensamiento:

«En el hombre se pueden considerar dos cosas: lo que tiene de Dios y lo que tiene de sí mismo. De sí mismo tiene todo cuanto significa imperfección o defecto, ya que esto es evidente que no puede provenir de Dios. De Dios, en cambio, tiene todo cuanto se refiere a bondad y perfección, ya que toda bondad o perfección creada es participación de la divina e increada.

[9] *Moradas sextas* 10,7.

Ahora bien: la humildad, como hemos dicho, se refiere propiamente a la reverencia que el hombre debe a Dios. Y por lo mismo, *cualquier hombre, por lo que tiene de sí, se debe someter a lo que hay de Dios en cualquiera de sus prójimos.*

Sin embargo, no es menester que sometamos lo que hay de Dios en nosotros a lo que externamente aparezca de Dios en los demás. Porque *no hay inconveniente en que los que han recibido algo de Dios conozcan o sepan que lo han recibido,* según aquello de San Pablo: «Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido» (1 Cor 2,12). Por lo cual, sin perjuicio de la humildad, *pueden preferir los dones que han recibido de Dios a los dones que se vea externamente haber recibido el prójimo.*

De manera parecida, *tampoco requiere la humildad que el hombre considere lo que tiene de sí mismo* (sus pecados) *como cosa peor que lo que el prójimo tiene de sí mismo* (los pecados propios de ese prójimo). De otra forma, cualquier hombre, por santo que fuera, tendría obligación de considerarse el mayor pecador del mundo, lo cual sería manifiestamente falso. Lo que sí podemos pensar es que *acaso el prójimo tenga algún bien que nosotros no tenemos o que nosotros tenemos algún mal que acaso el prójimo no tenga;* y en este sentido podemos, sin falsedad ni exageración, someternos humildemente a todos los hombres» (161,3).

Apenas se puede añadir nada a una doctrina tan clara y tan magistralmente expuesta. De ella se deduce que el hombre, por muy santo y perfecto que sea y aunque vea con meridiana transparencia haber recibido grandes dones de Dios (cosa que no le prohíbe la humildad, con tal de que los refiera efectivamente a Dios, de quien los ha recibido), siempre tiene motivos para humillarse profundamente. No solamente ante Dios—lo cual es clarísimo, ya que todas las perfecciones creadas son como granos de polvo ante la perfección infinita de Dios—, sino incluso ante cualquier hombre por miserable que aparezca al exterior. Porque sin falsedad o exageración alguna puede pensar que acaso ese hombre tenga alguna buena cualidad de la que él carece o acaso carezca de algún defecto que todavía hay en él. Y, en último término, siempre puede pensar que, si ese miserable pecador hubiese recibido de Dios el cúmulo de gracias y beneficios que a él le ha concedido, hubiese correspondido a la gracia mil veces mejor. De donde siempre y en todas partes tiene cualquier hombre sobrados motivos para humillarse ante cualquier otro, sin dejar de «andar en verdad», que es lo propio y característico de la humildad (cf. 161,3 ad 1).

Es, pues, la *relación a las infinitas perfecciones de Dios* lo que constituye el fundamento último y la raíz más honda de la humildad. Ello hace que esta virtud se relacione muy de cerca con las virtudes teologales y tenga cierto carácter de culto y veneración a Dios, que la acerca mucho a la virtud

de la religión [10]. De este luminoso principio se derivan dos grandes consecuencias, que explican dos cosas imposibles de aclarar prescindiendo de él: la humildad cada vez mayor de los santos y la humildad incomparable de Jesucristo. Los santos, en efecto, a medida que van creciendo en perfección y santidad, van recibiendo de Dios mayores luces sobre sus infinitas perfecciones; cada vez, por consiguiente, perciben con mayor claridad y transparencia el abismo existente entre la grandeza de Dios y su propia pequeñez y miseria. El resultado es una humildad profundísima, con la que se pondrían gozosísimos a los pies del hombre más vil y despreciable del mundo. Por eso, María—la criatura más iluminada por Dios—fue también la más humilde. No hay peligro de que las luces de Dios envanezcan a un alma; si efectivamente proceden de El, cada vez la sumergirán más hondamente en el abismo de la humildad.

En cuanto a la humildad incomparable de Nuestro Señor Jesucristo —que de otra manera parecería incompatible con la plena conciencia que tenía de su santidad infinita—, se explica perfectamente con ese principio. Como explica Billuart, Cristo en cuanto hombre fue verdaderamente humilde *incluso con su interno juicio*. No podía juzgarse vil o imperfecto absolutamente, porque conocía su excelencia e impecabilidad por su unión personal con el Verbo y, por lo mismo, sabía que era digno de todo honor y reverencia. Pero sabía también su santísima humanidad que *todo lo tenía de Dios* y que si, por un imposible, fuera abandonada por la divinidad, caería en la ignorancia y en la inclinación al pecado, propia de la pobre naturaleza humana. Por esta razón fue en cuanto hombre verdaderamente humilde con su juicio interno, sometido profundamente a la divinidad, y refiriendo a ella todo el bien que poseía y todos los honores que se le tributaban.

La humildad, por consiguiente, se funda en dos cosas principales: en la *verdad* y en la *justicia*. La verdad nos da el conocimiento cabal de nosotros mismos—nada bueno tenemos sino lo que hemos recibido de Dios—y la justicia nos exige dar a Dios todo el honor y la gloria que exclusivamente a El le pertenece (1 Tim 1,17). La verdad nos autoriza para ver y admirar los dones naturales y sobrenaturales que Dios haya querido depositar en nosotros, pero la justicia nos obliga a glorificar, no al bello paisaje que contemplamos en aquel lienzo, sino al Artista divino que lo pintó.

465. 2. Excelencia de la humildad.—La humildad no es, ciertamente, la mayor de todas las virtudes. Sobre ella están las teologales, las intelectuales y la justicia, principalmente la legal (161,5). Pero en cierto sentido es ella la *virtud fundamental*, como fundamento negativo *(ut removens prohibens)* de todo el edificio sobrenatural. Es ella, en efecto, la que *remueve los obstáculos* para recibir el influjo de la gracia, que sería imposible sin ella, ya que la Sagrada Escritura nos dice expresamente que «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Iac 4,6). En este sentido, la humildad y la fe son las dos virtudes fundamentales, en cuanto que constituyen como los *cimientos* de todo el edificio sobrenatural, que se levanta sobre la humildad como fundamento negativo—remo-

[10] Cf. las preciosas páginas sobre la humildad en la obra de DOM COLUMBA MARMION *Jesucristo, ideal del monje* (c.11), donde explica admirablemente el carácter *religioso* de esta gran virtud.

viendo los obstáculos—y sobre la fe como fundamento positivo—estableciendo el primer contacto con Dios—(161,5 ad 2).

466. 3. **Su importancia.**—Por lo que acabamos de decir, se comprende muy bien que sin la humildad no se puede dar un paso en la vida espiritual. Dios es la suma Verdad, y no puede tolerar que nadie se coloque voluntariamente fuera de ella. Y como para «andar en verdad» es absolutamente necesario ser humilde, se explica perfectamente que Dios resista a los soberbios y sólo quiera dar su gracia a los humildes. Cuanto más alto sea el edificio de la vida espiritual que queramos levantar con la gracia de Dios, más hondos tienen que ser los fundamentos de humildad sobre los que debe levantarse. He aquí algunos preciosos textos de Santa Teresa que expresan admirablemente la gran importancia de la humildad:

«Una vez estaba yo considerando por qué razón Nuestro Señor era tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer sin considerarlo, sino de presto, esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la *humildad es andar en verdad;* que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entienda, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plegue a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento. Amén» [11].

«Y como este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud, y si no, va todo perdido» [12].

«Todo este cimiento de la oración va fundado en humildad, y mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios. No me acuerdo haberme hecho merced muy señalada, de las que adelante diré, que no sea estando deshecha de verme tan ruin» [13].

«La una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas» [14].

«Y si a esto no se determinan, no hayan miedo que aprovechen mucho, porque todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad; y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo» [15].

467. 4. **Grados de humildad.**—Se han propuesto por los santos y maestros de la vida espiritual muy variadas clasificaciones en torno a la manera de practicar esta virtud tan importante. Vamos a recoger algunas de las más importantes, que, aunque varían mucho en los detalles, vienen a coincidir en el fondo. El conocimiento de estos grados es útil para darse cuenta de las principales manifestaciones internas y externas

[11] *Moradas sextas* 10,7.
[12] *Vida* 12,4.
[13] *Vida* 22,11.
[14] *Camino* 4,4.
[15] *Moradas séptimas* 4,8.

que lleva consigo la humildad. Seguimos el orden cronológico de sus autores.

a) Los doce grados de San Benito.

El patriarca de los monjes señala en el c.7 de su famosa *Regla* doce grados de humildad [16]. Santo Tomás recoge y clasifica admirablemente esos grados (161,6). He aquí la ordenación del Doctor Angélico, que empieza por el último—que es la raíz de todos—y va descendiendo de mayor a menor.

a) *Raíz y fundamento:*

12. *El temor de Dios y el recuerdo de sus mandamientos.*—Es porque la raíz de la humildad es la reverencia debida a Dios, que nos mueve a someternos totalmente a El y a su divina voluntad.

b) *Con relación a la propia voluntad, cuyo ímpetu hacia lo alto refrena la humildad:*

11. No querer seguir la propia voluntad.
10. Someterse por la obediencia al superior.
9. Abrazar pacientemente por la obediencia las cosas ásperas y duras.

c) *Con relación al conocimiento de la propia debilidad y miseria:*

8. Reconocer y confesar los propios defectos.
7. Creer y confesar ser indigno e inútil para todo.
6. Creer y confesar ser el más vil y miserable de todos.

d) *Con relación a los actos o manifestaciones exteriores:*

1) *En los hechos:*

5. Someterse en todo a la vida común, evitando las singularidades.

2) *En las palabras:*

4. No hablar sin ser preguntado.
3. Hablar con pocas palabras y en voz humilde, no clamorosa.

3) *En los gestos y ademanes:*

2. No ser fácil a la risa necia.
1. Llevar los ojos bajos.

b) Los siete grados de San Anselmo:

Los expuso en su libro *De similitudinibus* (c.101ss). Santo Tomás los recoge en la *Suma Teológica*, y los reduce al sexto y séptimo de San Benito (161,6 ad 3).

Helos aquí:

1. Reconocerse digno de desprecio.
2. Dolerse de ello (sería vituperable amar los propios defectos).
3. Confesarlo sencillamente.
4. Persuadirlo a los demás.
5. Tolerar pacientemente que se lo digan.
6. Tolerar pacientemente ser tratado como vil.
7. Alegrarse de ello.

c) Los tres grados de San Bernardo.

San Bernardo [17] simplifica los grados de humildad, reduciéndolos a tres fundamentales:

[16] Los comenta muy hermosamente Dom Columba Marmion en *Jesucristo, ideal del monje* c.11.

[17] Cf. *Sentencias de San Bernardo* n.37: ML 183,755.

1. *Humildad suficiente*: someterse al mayor y no preferirse al igual.
2. *Humildad abundante*: someterse al igual y no preferirse al menor.
3. *Humildad sobreabundante*: someterse al menor.

d) Los tres grados de San Ignacio de Loyola.

Propiamente no habla San Ignacio, en sus tres famosos grados de humildad, de esta virtud en cuanto tal. Se refiere, más bien, a la abnegación de sí mismo y aun a todo el conjunto de la vida cristiana, como aparece con toda claridad por el contexto. He aquí sus propias palabras [18]:

Primera humildad.

«La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea possible, para que en todo obedesca a la ley de Dios nuestro Señor, del tal suerte que aunque me hicieran señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a peccado mortal».

Segunda humildad.

«La segunda es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal puncto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial».

Tercera humildad.

«La tercera es humildad perfectísima, es a saber, quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano [19] y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo».

e) Los tres grados del Venerable Olier.

El venerable fundador de la Compañía de San Sulpicio expone en su famosa *Introducción a la vida y virtudes cristianas* (c.5) tres grados de humildad que corresponden a las almas ya devotas y fervorosas:

1) Complacerse en la propia vileza y miseria (rechazando el pecado, pero aceptando su propia abyección).

2) Desear ser tenido por vil (no haciendo nada para perder la fama, pero renunciando a ser honrados o estimados).

3) Desear ser tratado como vil (recibiendo con gusto los desprecios, humillaciones y malos tratos).

468. 5. La práctica de la humildad [20].—El reconocimiento *teórico* de nuestra nada delante de Dios y de que, en atención a nuestros innumerables pecados, no tenemos derecho alguno a presumir de nosotros mismos en nuestro interior o delante de nuestros semejantes, es cosa fácil y sencilla. Pero

[18] Cf. *Ejercicios espirituales* (165-7): «Obras completas de San Ignacio de Loyola» (ed. BAC, 1952) p.191-2.
[19] En tiempo de San Ignacio esta palabra equivalía a «necio».
[20] Cf. Tanquerey, *Teología ascética* n.1140-53; Marmion, *Jesucristo, ideal del monje* c.11.

el reconocimiento *práctico* de esas verdades y las derivaciones lógicas que de ellas se desprenden en orden a nuestra conducta ante Dios, ante nosotros mismos y ante nuestros prójimos, es una de las cosas más arduas y difíciles que plantea la vida cristiana y en la que naufragan mayor número de almas. Se da con frecuencia el hecho curioso de un alma que acaba de tomar la determinación de ser «humilde de corazón» o de «aceptar con gozo cualquier clase de humillaciones», y a los pocos momentos pone el grito en el cielo si alguien ha cometido la imprudencia de ocasionarle una pequeña molestia o una involuntaria e insignificante humillación.

Tres son, nos parece, los principales medios para llegar a la verdadera y auténtica humildad de corazón:

a) PEDIRLA INCESANTEMENTE A DIOS.—«Todo don perfecto viene de lo alto y desciende del Padre de las luces», dice el apóstol Santiago (1,17). La humildad perfecta es un gran don de Dios, que El suele conceder a los que se lo piden con entrañable e incesante oración. Es una de las peticiones que con más frecuencia debieran brotar de nuestros labios y de nuestro corazón [21].

b) PONER LOS OJOS EN JESUCRISTO, MODELO INCOMPARABLE DE HUMILDAD.—Los ejemplos sublimes de humildad que nos dejó el divino Maestro son eficacísimos para impulsarnos a practicar esta gran virtud a pesar de todas las resistencias de nuestro amor propio desordenado. El mismo Cristo nos invita a poner los ojos en El cuando nos dice con tanta suavidad y dulzura: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

Cuatro son las principales etapas que pueden distinguirse en la vida de Jesús, y en las cuatro brilla la humildad con caracteres impresionantes:

[21] Existen unas «letanías de la humildad», muy piadosas y devotas, que solía recitar con frecuencia dom Columba Marmion. Aunque la eficacia de la oración no está vinculada a una determinada fórmula, acaso puedan ser útiles a cierta clase de espíritus. Damos a continuación el texto, sustituyendo con puntos suspensivos las fórmulas «del deseo de» y «del temor de», que se repiten en cada invocación:

«Señor, ten piedad de nosotros; Cristo, ten piedad de nosotros; Señor, ten piedad de nosotros.

Jesús, dulce y humilde de corazón, oídnos.

Jesús, dulce y humilde de corazón, escuchadnos.

Del deseo de ser estimado... amado... buscado... alabado... honrado... preferido... consultado... aprobado... halagado..., ¡líbrame, Jesús!

Del temor de ser humillado... despreciado... rechazado... calumniado ...olvidado...ridiculizado... burlado... injuriado..., ¡líbrame, Jesús!

¡Oh María!, madre de los humildes, rogad por mí.

San José, protector de las almas humildes, rogad por mí.

San Miguel, que fuiste el primero en abatir el orgullo, rogad por mí.

Todos los justos santificados por la humildad, rogad por mí.

Oración.—¡Oh Jesús!, cuya primera enseñanza ha sido ésta: «aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón», enseñadme a ser humilde de corazón como vos» (cf. DOM THIBAUT, *Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmión* c.4 p.59).

1) EN SU VIDA OCULTA:

a) *Antes de nacer:* se anonadó en el seno de María..., se somete a un decreto caprichoso del César..., a los desprecios de la pobreza («y no hubo lugar *para ellos* en el mesón»)..., a la ingratitud de los hombres («y los suyos no le recibieron»)...

b) *En su nacimiento:* pobre, desconocido, de noche..., un pesebre..., unos pastores..., unos animales...

c) *En Nazaret:* vida oscura..., obrero manual..., pobre aldeano..., sin estudios en las universidades..., sin dejar traslucir un solo rayo de su divinidad..., obedeciendo («et erat subditus illis»)..., acaso a las órdenes de un patrón después de la muerte de San José... «¡Orgullo!, ven aquí a morirte de vergüenza» (BOSSUET).

2) EN SU VIDA PÚBLICA:

a) Escoge sus discípulos entre los más ignorantes y rudos: ¡pescadores y un publicano!...

b) Busca y prefiere a los pobres, pecadores, afligidos, niños, desheredados de la vida...

c) Vive pobremente..., predica con sencillez..., comparaciones humildes al alcance del pueblo..., no busca llamar la atención...

d) Hace milagros para probar su misión divina, pero sin ostentación alguna..., y exige silencio... y huye cuando tratan de hacerle rey...

e) Inculca continuamente la humildad: el fariseo y el publicano..., la sencillez de la paloma..,, el candor de los niños..., «no busco mi propia gloria...», «no he venido a ser servido, sino a servir...»

3) EN SU PASIÓN:

a) ¡Qué triunfo tan sencillo el del domingo de Ramos!..., un pobre borriquillo..., unos ramos de olivo..., unos mantos que se extienden a su paso..., gente humilde que le aclama..., los fariseos que protestan...

b) Lavatorio de los pies..., incluso a Judas (¡qué colmo!...), Getsemaní..., «amigo, ¿a qué has venido?»..., atado como peligroso malhechor..., abandonado de sus discípulos...

c) Bofetadas, burlas, insultos, salivazos, azotes, corona de espinas, vestidura blanca como loco, Barrabás preferido...

d) En la cruz: blasfemias, carcajadas: «¿pues no eras el Hijo de Dios?»... Podría hacer que se abriera la tierra y los tragara, pero calla y acepta el espantoso fracaso humano...

4) EN LA EUCARISTÍA:

a) A merced de la voluntad de sus ministros..., expuesto..., encerrado..., visitado..., olvidado...

b) Completamente escondido: «in cruce latebat sola deitas...»

c) Descortesías..., afrentas..., sacrilegios..., profanaciones horrendas...

No cabe duda: la consideración devota y frecuente de estos sublimes ejemplos de humildad que nos dio el divino Maestro tiene eficacia soberana para llevarnos a la práctica heroica de esta virtud fundamental. Los santos no osaban soñar en grandezas y triunfos humanos viendo a su Dios tan humillado y abatido. El alma que aspire de veras a santificarse tiene que hundirse definitivamente en su nada y empezar a practicar la verdadera humildad de corazón en pos del divino Maestro.

c) ESFORZARSE EN IMITAR A MARÍA, REINA DE LOS HUMILDES.—Después de Jesús, María es el modelo más sublime de humildad. Siempre vivió en la actitud de una pobre esclava del

Señor: «ecce ancilla Domini». Apenas habla, no llama la atención en nada, se dedica a las tareas propias de una mujer en la pobre casita de Nazaret, aparece en el Calvario como madre del gran fracasado, vive oscura y desconocida bajo el cuidado de San Juan después de la ascensión del Señor, no hace ningún milagro, no se sabe exactamente dónde murió...

Bajo su mirada maternal el alma ha de practicar la humildad de corazón para con Dios, para con el prójimo y para consigo misma.

1) PARA CON DIOS:

a) Espíritu de *religión*..., de sometimiento y adoración...: «Tu solus sanctus...», «Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam» (Ps 113,1).

b) De *agradecimiento:* «Tomad, Señor, y recibid...» (SAN IGNACIO). Todo cuanto tenemos, lo hemos recibido de Dios...: «Agimus tibi gratias Omnipotens Deus...»

c) De *dependencia:* venimos de la nada («de limo terrae»: Gen 2,7)...; por nosotros mismos no podemos nada: ni en el orden natural (acción conservadora de Dios, previa moción divina)... ni en el sobrenatural («sine me, nihil...»: Io 15,5). De donde: dependencia absoluta de Dios..., reconocimiento de nuestra nada..., contar en todo con Dios...

Corolarios.—1) ¡Qué ridículas las «genealogías» de los *grandes* de la tierra! Vienen de la *nada:* «de limo terrae»...

2) ¡Qué necedad ponderar nuestras pretendidas cualidades! En el orden del ser, no somos nada; en el orden del obrar, no podemos nada. Estamos totalmente colgados de Dios.

3) Luego el orgullo es una gran mentira. Sólo la humildad es la verdad.

2) PARA CON EL PRÓJIMO:

a) Admirar en él, sin envidia ni celos, los dones naturales y sobrenaturales que Dios le dio.

b) No fijarnos de intento en sus defectos..., excusarlos caritativamente..., salvar, al menos, la buena intención.

c) Considerarnos inferiores a todos, al menos por nuestra mala correspondencia a la gracia. Otro cualquiera hubiera sido más fiel con las gracias que hemos recibido nosotros.

3) PARA CON NOSOTROS MISMOS:

a) Amar la propia abyección. No lo olvidemos: si hemos cometido un solo pecado mortal, somos «rescatados de infierno»..., «ex presidiarios de Satanás». Jamás nos humillaremos bastante.

b) Aceptar la ingratitud, el olvido, el menosprecio por parte de los demás.

c) No hablar jamás, ni mal ni bien, de nosotros mismos. Si hablamos mal, cabe el peligro de hipocresía (sólo los santos lo sabían hacer bien); si bien, cabe el de la vanidad, y quedamos mal ante quien nos oye. Lo mejor es callar. Como si no existiéramos en el mundo.

469. 6. Vicio opuesto a la humildad.—Como es sabido, a la humildad se opone la SOBERBIA U ORGULLO (162), *que es el apetito desordenado de la propia excelencia.* Es un pecado

de suyo grave, aunque admite parvedad de materia, y puede ser venial por la imperfección del acto (162,5). En algunas de sus manifestaciones (v.gr., soberbia contra Dios, negación de las luces de la fe, etc.) es un gravísimo pecado (162,6), el mayor de cuantos se pueden cometer después del odio a Dios. La soberbia no es pecado capital (es poco esto), sino la reina y madre de todos los vicios y pecados (162,8), por ser la raíz y principio de todos ellos (162,7). Fue el pecado de los ángeles (cf. I,63,2) y el del primer hombre (II-II,163,1). Aunque sus formas son variadísimas, Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, señala cuatro principales: *a)* atribuirse a sí mismo los bienes que se han recibido de Dios; *b)* o creer que los hemos recibido en atención a nuestros propios méritos; *c)* jactarse de bienes que no se poseen, y *d)* desear parecer como único posesor de tales bienes, con desprecio de los demás (163,4).

Sigamos examinando las otras virtudes derivadas de la templanza a través de la modestia.

II. La estudiosidad (166)

470. *Es una virtud que tiene por objeto moderar el apetito o deseo de saber según las reglas de la recta razón.* El hombre, como dice Aristóteles, desea naturalmente conocer [22]. Nada más noble y legítimo. Pero este apetito natural puede extraviarse por los caminos de lo ilícito y pecaminoso; o ejercitarse más de la cuenta, abandonando otras ocupaciones más graves o indispensables; o menos de lo debido, descuidando incluso el conocimiento de las verdades necesarias para el cumplimiento de los propios deberes. Para regular todo esto dirigiendo el apetito natural de conocer según las normas de la razón y de la fe, tenemos una virtud especial: la *estudiosidad.*

A ella se oponen dos vicios. Uno por exceso, la *curiosidad* (167), que es el apetito desordenado de saber, y puede referirse tanto al conocimiento intelectivo como al sensitivo. Acerca del intelectivo cabe el desorden, ya sea por el mal fin (v.gr., para ensoberbecerse o pecar), ya por el objeto de la misma ciencia: de cosas inútiles, con daño de las fundamentales; o por medios desproporcionados, como en la magia, espiritismo, etc.; o por no referir debidamente la ciencia a Dios; o por querer conocer lo que excede nuestras fuerzas y capacidad (167,1). Y acerca del conocimiento sensitivo cabe el desorden—que recibe el nombre de «concupiscencia de los ojos»—de dos modos: por no ordenarlo a algo útil, y ser más bien ocasión de disipar el

[22] Cf. I *Metaphys.* c.1 n.1.

espíritu, o por ordenarlo a algo malo (v.gr., para excitar la concupiscencia o tener materia de murmuraciones y críticas) (167,2). Estos principios tienen infinidad de aplicaciones en las lecturas, conversaciones, espectáculos (167,2 ad 2) y otras muchas cosas por el estilo.

Por defecto se opone a la estudiosidad la *pereza o negligencia en la adquisición de la verdad,* que es la voluntaria omisión de aprender las cosas que es obligatorio conocer según el estado y condición de cada uno. Es mortal o venial según que la obligación y la negligencia sean graves o leves.

Advertencia práctica.—Estas dos cuestiones (166-67) relativas a la estudiosidad y vicios contrarios deberían ser objeto de frecuente meditación por todos los estudiantes. Constituyen un pequeño pero magnífico resumen de todos sus deberes y obligaciones en orden al estudio.

III. La modestia corporal (168,1)

471. *Es una virtud que nos inclina a guardar el debido decoro en los gestos y movimientos corporales.* Hay que atender principalmente a dos cosas: a la dignidad de la propia persona y a las personas que nos rodean o lugares donde nos encontramos.

La modestia corporal tiene una gran importancia individual y social. De ordinario, en el exterior del hombre se transparenta claramente su interior. Gestos bruscos y descompasados, carcajadas ruidosas, miradas fijas o indiscretas, modales relamidos y amanerados, y otras mil impertinencias por el estilo son índice, generalmente, de un interior desordenado y zafio. Con razón advierte San Agustín en su famosa Regla que se tenga particular cuidado con la modestia exterior, que tanto puede edificar o escandalizar a los que nos rodean [23]. Y la Sagrada Escritura nos advierte que «por su aspecto se descubre el hombre y por su semblante el prudente. El vestir, el reír y el andar denuncian lo que hay en él» (Eccli 19,26-27).

A la modestia corporal se oponen dos vicios: uno por exceso, la *afectación* o amaneramiento, y otro por defecto, la *rusticidad* zafia y ramplona.

IV. La eutrapelia (168,2-4)

472. *Tiene por objeto regular según el recto orden de la razón los juegos y diversiones.* Pertenece también a la modestia exterior, de la que es una modalidad.

Santo Tomás al describir esta virtud (168,2) hace un análisis maravilloso, que proporciona los grandes principios de lo que podríamos llamar la «teología de las diversiones». Empieza proclamando la necesidad del descanso

[23] «In incessu, statu, habitu, et in omnibus motibus vestris, nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem» (S. AUGUSTINUS, *Regula ad servus Dei:* ML 32,1380).

corporal y espiritual para rehacer las fuerzas deprimidas por el trabajo en ambos órdenes, y cuenta al efecto una anécdota muy expresiva que se lee en las *Colaciones de los Padres* (24 c.21). Se impone, pues, el recreo, que es un descanso y justa delectación. Pero hay que evitar tres inconvenientes: recrearse en cosas torpes o nocivas, perder del todo la seriedad del alma o hacer algo que desdiga de la persona, lugar, tiempo y otras circunstancias semejantes. En la respuesta a las objeciones completa y redondea la doctrina del precioso artículo, verdadero modelo de claridad y precisión.

Contra esta virtud hay dos vicios opuestos: uno por exceso, la *necia alegría* (168,3: «inepta laetitia»; cf. ad 3), que se entrega a diversiones ilícitas, ya sea por su objeto mismo (torpezas, obscenidades, perjuicios al prójimo, etc.), ya por falta de las debidas circunstancias de tiempo, lugar o de persona [24]; y otro por defecto, la *austeridad excesiva* (168,4: «duri et agrestes») de los que no quieren recrearse ni dejan recrear a los demás.

V. La modestia en el ornato (169)

473. *Es una virtud derivada de la templanza que tiene por objeto guardar el debido orden de la razón en el arreglo del cuerpo y del vestido y en el aparato de las cosas exteriores.*

Santo Tomás advierte que en las mismas cosas exteriores que el hombre usa, no cabe el vicio, pero cabe perfectamente por parte del hombre que las usa inmoderadamente. Este desorden puede ser doble: *a)* por parte o en relación con las costumbres de las personas con quienes hemos de convivir; y *b)* por el desordenado afecto con que se usen, desdigan o no de las costumbres de esas personas. Este afecto desordenado puede ser de tres maneras: por *vanidad* (por llamar la atención con aquel vestido elegante), por *sensualidad* (vestidos suaves y delicados) o por *excesiva solicitud* (no pensando más que en modas y en presentarse bien elegante en público). Contra estos vicios ridículos—que son propios de mujeres o afeminados—ponía Andrónico tres virtudes: la humildad, la suficiencia y la simplicidad.

Claro que contra la modestia en el ornato cabe también el desorden *por defecto*. Y esto de dos maneras: o presentándose en forma indecorosa según el estado y condición de la persona (negligencia, desaliño, etc.), o tomando ocasión de la misma sencillez en el vestir para jactarse de virtud o perfección (169,1).

Por su especial importancia y peligrosidad, dedica Santo Tomás otro artículo (169,2) al ornato de las mujeres en lo relativo al vestido, perfumes, colores, etc. Dice en resumen que

[24] En el *ad tertium* advierte que el oficio de histrión o comediante no es inmoral, si se guarda en él el recto orden de la razón.

la mujer casada puede arreglarse para agradar a su marido y evitar con eso muchos inconvenientes. Las no casadas pecarían mortalmente si con esos adornos pretendieran un fin gravemente malo. Si lo hacen por simple vanidad o ligereza femenina, y no se siguen graves inconvenientes, pecan tan sólo venialmente. Y no pecarían ni venialmente si lo hicieran tan sólo por acomodarse a la costumbre general—no pecaminosa por otra parte—, aunque no sea laudable tal costumbre. Es admirable la palpitante actualidad de este artículo, escrito hace siete siglos.

Y con esto queda terminada la materia relativa a la templanza y virtudes derivadas y todo el tratado de las virtudes cristianas. Pero antes de pasar a otro asunto digamos dos palabras sobre el don de temor, que es el encargado—en su aspecto secundario, como ya dijimos—de perfeccionar la virtud de la templanza y, a través de ella, todas sus derivadas.

El don de temor y la virtud de la templanza

474. Como ya vimos en su lugar correspondiente (cf. 354), al don de temor corresponde perfeccionar *primariamente* la virtud de la esperanza, y *secundariamente* la de la templanza. He aquí cómo lo explica Santo Tomás:

«A la templanza le corresponde también algún don, a saber, el de temor, que refrena al hombre acerca de los deleites carnales, según aquello del Salmo (118,120): «Confige timore tuo carnes meas». El don de temor mira principalmente a Dios, cuya ofensa nos hace evitar; y en este sentido corresponde a la virtud de la esperanza, como ya hemos dicho. Secundariamente, sin embargo, puede mirar también a cualquier otra cosa de la que el hombre se aparte para evitar la ofensa de Dios; y en este sentido el hombre necesita del temor divino sobre todo para huir de las cosas que más irresistiblemente le seducen, que son las que pertenecen a la templanza. Y, por lo mismo, también a la templanza corresponde el don de temor» (141,1 ad 3).

Según esta doctrina, el don de temor corresponde a la virtud teologal de la esperanza cuando el hombre, movido por él, evita cuidadosamente el pecado por reverencia a Dios y en consideración a su grandeza infinita; y pertenece a la virtud cardinal de la templanza cuando, a consecuencia del gran respeto a la majestad divina que el don inspira, procura no incurrir en los pecados a los que se siente mayormente inclinado, como son los que tienen por objeto los placeres de la carne.

Es cierto que la propia virtud de la templanza, con todo el cortejo de sus derivadas, tiene también esa misma finalidad. Pero estando sometidos al régimen de la simple razón natural iluminada por la fe, nunca podrán hacerlo con toda eficacia y

perfección. Es preciso que el Espíritu Santo, mediante el don de temor, venga en ayuda del hombre con su divina y omnipotente moción para que pueda tener perfectamente a raya los placeres de los sentidos y los incentivos de pecar. Es, sencillamente, una aplicación a un caso particular de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas y, por consiguiente, para la misma perfección cristiana.

Para todo lo relativo a este don remitimos al lector al lugar donde lo estudiamos ampliamente (n.353-58).

Terminada la exposición de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, vamos a estudiar ahora otro asunto de importancia capital en la vida cristiana: la oración y sus principales grados o manifestaciones.

CAPITULO III

La vida de oración

475. S.Th., II-II,83; Suárez, *De virtute et statu religionis* tr.4 «de oratione»; San Francisco de Sales, *Vida devota* II,1-13; *Amor de Dios* l.6 y 7; San Alfonso de Ligorio, *Del gran medio de la oración*; Fr. Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*; P. La Puente, *Guía espiritual* tr.1-3; Scaramelli, *Directorio ascético; Directorio místico*; Bossuet, *Instructions sur les états d'oraison*; Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.21-24 y *La mystique divine* t.1; Meynard, *Vie intérieure* I l.2 c.1; Massoulié, *Tratado de la verdadera oración*; Lehodey, *Los caminos de la oración mental*; Monsabré, *La oración*; Arintero, *Grados de oración*; Poulain, *Des grâces d'oraison*; Tanquerey, *Teología ascética y mística*; Maumigny, *La práctica de la oración mental*; Saudreau, *Los grados de la vida espiritual*; Garrigou-Lagrange, *Perfection et contemplation; Tres edades*; Sertillanges, *La prière*.

Abordamos ahora uno de los más importantes aspectos de la vida espiritual. Su estudio detenido exigiría una obra entera, de volumen superior a todo el conjunto de la presente. Forzosamente hemos de limitarnos a los puntos fundamentales, remitiendo al lector a la nota bibliográfica adjunta, que se refiere a obras muy conocidas y de fácil adquisición.

Dada la amplitud de la materia, dividiremos nuestro estudio en tres secciones:

1.ª De la oración en general.
2.ª La oración litúrgica y la privada.
3.ª Los grados de oración.

SECCION I

De la oración en general

Vamos a recoger en esta sección la doctrina del Doctor Angélico en su admirable cuestión 83 de la *Secunda secundae* de la *Suma Teológica*.

476. 1. **Naturaleza.**—La palabra *oración* puede emplearse en muy diversos sentidos. Su significado varía totalmente según se la tome en su acepción gramatical, lógica, retórica, jurídica o teológica. Aun en su acepción teológica—única que aquí nos interesa—ha sido definida de muy diversos modos, si bien todos vienen a coincidir en el fondo. He aquí algunas de esas definiciones:

a) *San Gregorio Niseno:* «La oración es una conversación o coloquio con Dios» [1].

b) *San Juan Crisóstomo:* «La oración es hablar con Dios» [2].

c) *San Agustín:* «La oración es la conversión de la mente a Dios con piadoso y humilde afecto» [3].

d) *San Juan Damasceno:* «La oración es la elevación de la mente a Dios» [4]. O también: «La petición a Dios de cosas convenientes» [5].

e) *San Buenaventura:* «Oración es el piadoso afecto de la mente dirigido a Dios» [6].

f) *Santa Teresa:* «Es tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» [7].

Como se ve, todas estas fórmulas—y otras muchísimas que se podrían citar—coinciden en lo fundamental. Santo Tomás recogió las dos definiciones de San Juan Damasceno [8], y con ellas se puede proponer una fórmula excelente que recoge los dos principales aspectos de la oración. Suena así: *La oración es la elevación de la mente a Dios para alabarle y pedirle cosas convenientes a la eterna salvación.*

«Es la elevación de la mente a Dios...»—La oración de suyo es acto de la *razón práctica* (83,1), no de la voluntad, como creyeron algunos escotistas. Toda oración supone una elevación de la mente a Dios; el que no advierte que ora por estar completamente distraído, en realidad no hace oración.

Y decimos «a Dios» porque la oración, como acto de religión que es (83,3), se dirige propiamente a Dios, ya que sólo de El podemos recibir la gracia y la gloria, a las que deben ordenarse todas nuestras oraciones (83,4); pero no hay inconveniente en hacer intervenir a los ángeles, santos y justos de la tierra para que con sus méritos e intercesión sean más eficaces nuestras oraciones (ibid.). Volveremos más abajo sobre esto.

1 *Orat* 1 *de. orat. dominic.*: MG 44,1125.
2 *In Gen.* hom.30 n.5: ML 53,280.
3 *Lib. de spiritu et anima:* ML 39,1887.
4 *De fide* l.3.c.24: ML 94,1090.
5 *Ibid.*
6 *In lib.* 3 *Sent.* d.7 a.2 q.3.
7 *Vida* 8,5. Se refiere propiamente a la oración mental.
8 Cf. II-II,83,1 c et ad 2.

«... PARA ALABARLE...»—Es una de las finalidades más nobles y propias de la oración. Sería un error pensar que sólo sirve de puro medio para pedir cosas a Dios. La adoración, la alabanza, la reparación de los pecados y la acción de gracias por los beneficios recibidos encajan admirablemente con la oración (83,17).

«... Y PEDIRLE...»—Es la nota más típica de la oración estrictamente dicha. Lo propio del que ora es *pedir*. Se siente débil e indigente, y por eso recurre a Dios, para que se apiade de él.

Según esto, la oración, desde el punto de vista teológico, puede entenderse de tres maneras: *a)* en sentido *muy amplio*, es cualquier movimiento o elevación del alma a Dios por medio de cualquier virtud infusa (v.gr., un acto de amor de Dios); *b)* en sentido *más propio*, es el movimiento o elevación del alma a Dios producido por la virtud de la religión con el fin de alabarle o rendirle culto. En este sentido la define San Juan Damasceno «elevación de la mente a Dios»; y *c)* en sentido *estricto* y propísimo, es esta misma elevación de la mente a Dios producida por la virtud de la religión, pero *con finalidad deprecatoria*. Es la oración de súplica o petición.

«... COSAS CONVENIENTES A LA ETERNA SALVACIÓN».—No se nos prohíbe pedir cosas temporales (83,6); pero no principalmente, ni poniendo en ellas el fin único de la oración, sino únicamente como instrumentos para mejor servir a Dios y tender a nuestra felicidad eterna. De suyo, las peticiones propias de la oración son las que se refieren a la vida sobrenatural, que son las únicas que tendrán una repercusión eterna. Lo temporal vale poco; pasa rápido y fugaz como un relámpago. Se puede pedir únicamente como *añadidura* y con entera subordinación a los intereses de la gloria de Dios y salvación de las almas.

477. 2. **Conveniencia.**—La conveniencia de la oración fue negada por muchos herejes. He aquí los principales errores:

a) Los *deístas, epicúreos y algunos peripatéticos.*—Niegan la providencia de Dios. Dios no se cuida de este mundo. La oración es inútil.

b) Todos los que niegan la libertad: *fatalistas, deterministas, estoicos, valdenses, luteranos, calvinistas, jansenistas*, etc. En el mundo—dicen—ocurre lo que tiene necesariamente que ocurrir. Todo «está escrito», como dicen los árabes. Es inútil pedir que las cosas ocurran de otra manera.

c) *Egipcios, magos*, etc., van por el extremo contrario: Dios es mudable. Se le puede hacer cambiar por arte de encantamiento y de magia.

La verdadera solución es la que da Santo Tomás (83,2). Comienza citando, en el argumento *sed contra*, la autoridad divina de Nuestro Señor Jesucristo, que nos dice en el Evangelio: «es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18,1). Y en el cuerpo del artículo dice que a la divina Providencia corresponde determinar qué efectos se han de producir en el mundo y por qué causas segundas y con qué orden. Ahora bien: entre estas causas segundas figuran principalmente los actos humanos, y la oración es uno de los más importantes. Luego es convenientísimo orar, no para cambiar la providencia de Dios (contra egipcios, magos, etc.), que es absolutamente in-

mutable, sino para obtener de ella lo que desde toda la eternidad ha determinado conceder a la oración.

O sea, que la oración no es *causa*, en el sentido de que mueva o determine en tal o cual sentido la voluntad de Dios, puesto que nada extrínseco a El puede determinarle. Pero es causa por parte de *las cosas*, en el sentido de que Dios ha dispuesto que tales cosas estén vinculadas a tales otras y que se hagan las unas si se producen las otras. Es un querer de Dios *condicional*, como si hubiera dicho desde toda la eternidad: «Concederé tal gracia si se me pide, y si no, no». Por consiguiente, no mudamos con la oración la voluntad de Dios, sino que nos limitamos a entrar nosotros en sus planes eternos. Por eso hay que pedir siempre las cosas «si son conformes a la voluntad de Dios», porque de lo contrario, además de desagradarle a El, nuestra oración sería completamente inútil y estéril: nada absolutamente conseguiríamos. A Dios no se le puede hacer cambiar de pensar, porque, siendo infinitamente sabio, nunca se equivoca y, por lo mismo, nunca se ve en la conveniencia o necesidad de rectificar.

Por donde se ve cuánto se equivocan los que intentan conseguir de Dios alguna cosa—casi siempre de orden temporal—*a todo trance*, o sea sin resignarse a renunciar a ella caso de no ser conforme a la voluntad de Dios. Pierden miserablemente el tiempo y desagradan mucho al Señor con su obstinación y terquedad. El cristiano puede pedir *absolutamente* los bienes relativos a la gloria de Dios y a la salvación del alma propia o ajena, porque eso ciertamente que coincide con la voluntad de Dios y no hay peligro de excederse (83,5); pero las demás cosas (entre las que figuran todas las cosas temporales: salud, bienestar, larga vida, etc.) han de pedirse siempre condicionalmente—al menos con la condición implícita en nuestra sumisión habitual a Dios—, a saber: si son conformes a la voluntad de Dios y convenientes para la salvación propia o ajena (83,6). La mejor fórmula—como veremos más abajo—es el Padrenuestro, en el que se pide todo cuanto necesitamos, y sometido todo al cumplimiento de la voluntad de Dios en este mundo y en el otro.

COROLARIOS.—1.º La oración no es, pues, una simple *condición*, sino una verdadera *causa segunda* condicional. No se puede cosechar sin haber sembrado: la siembra no es simple condición, sino *causa segunda* de la cosecha.

2.º La oración es causa *universal*. Porque su eficacia puede extenderse a *todos* los efectos de las causas segundas, naturales o artificiales: lluvias, cosechas, curaciones, etc., y es más eficaz que ninguna otra. Cuando en un enfermo ha fracasado todo lo humano, todavía queda el recurso de la oración; y a veces se produce el milagro. Otro tanto hay que decir con relación a todas las demás cosas.

3.º La oración es propia únicamente de los seres racionales (ángeles y hombres). No de las divinas personas—que no tienen superior a quien pedir—, ni de los brutos animales, que carecen de razón (83,10).

Es, pues, convenientísimo orar. He aquí un breve resumen de sus grandes provechos y ventajas:

1) Practicamos con ella un acto excelente de religión.
2) Damos gracias a Dios por sus inmensos beneficios.
3) Ejercitamos la humildad, reconociendo nuestra pobreza y demandando una limosna.
4) Ejercitamos la confianza en Dios al pedirle cosas que esperamos obtener de su bondad.
5) Nos lleva a una respetuosa familiaridad con Dios, que es nuestro amantísimo Padre.
6) Entramos en los designios de Dios, que nos concederá las gracias que tiene desde toda la eternidad vinculadas a nuestra oración.
7) Eleva y engrandece nuestra dignidad humana: «Nunca es más grande el hombre que cuando está de rodillas». Los animales nunca rezan...

478. 3. **Necesidad.**—Pero la oración no es tan sólo conveniente. Es también *absolutamente necesaria* en el plan actual de la divina Providencia. Vamos a precisar en qué sentido.

Hay dos clases de necesidad: de *precepto* y de *medio*. La primera obedece a un mandato del superior que en absoluto podría ser revocado; no es exigida por la naturaleza misma de las cosas (v.gr., ayunar precisamente tales o cuales días por disposición de la Iglesia). La segunda es de tal manera necesaria, que de suyo no admite excepción alguna; es exigida por la naturaleza misma de las cosas (v.gr., el aire para conservar la vida animal). Esta última, cuando se trata de actos humanos, todavía admite una subdivisión: *a)* necesidad de medio *ex institutione*, o sea, *de ley ordinaria*, por disposición *general* de Dios, que admite, sin embargo, alguna excepción (v.gr., el sacramento del bautismo es necesario con necesidad de *medio* para salvarse, pero Dios puede suplirlo en un pagano con un acto de perfecta contrición, que lleva implícito el deseo del bautismo); y *b)* necesidad de medio *ex natura rei*, que no admite excepción alguna absolutamente para nadie (v.gr., la gracia santificante para entrar en el cielo; sin ella—obtenida por el procedimiento que sea—, nadie absolutamente se puede salvar).

Presupuestos estos principios, decimos que la oración es necesaria: 1) con necesidad de precepto, y 2) con necesidad de medio *por institución divina*. Vamos a probarlo.

1) Es necesaria con necesidad de precepto (83,3 ad 2). Es cosa clara que hay precepto *divino*, *natural* y *eclesiástico*:

a) *Divino:* consta expresa y repetidamente en la Sagrada Escritura: «Vigilad y orad» (Mt 26,41). «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18,1). «Pedid y recibiréis» (Mt 7,7). «Orad sin intermisión» (1 Thess 5,17). «Permaneced vigilantes en la oración» (Col 4,2), etc.

b) *Natural:* el hombre está lleno de necesidades y miserias, algunas de las cuales solamente Dios las puede remediar. Luego la simple razón natural nos dicta e impera la necesidad de la oración. De hecho, en todas las religiones del mundo hay ritos y oraciones.

c) *Eclesiástico:* la Iglesia manda recitar a los fieles ciertas oraciones en la administración de los sacramentos, en unión con el sacerdote en la santa misa, etc., e impone a los sacerdotes y religiosos de votos solemnes la obligación, bajo pecado grave, de rezar el breviario en nombre de ella por la salud de todo el pueblo.

¿CUÁNDO OBLIGA CONCRETAMENTE ESTE PRECEPTO?—Hay que distinguir una doble obligación: *per se* y *per accidens*, o sea, *de por sí* o *en determinadas circunstancias*.

Obliga gravemente «per se».—a) Al comienzo de la vida moral, o sea cuando el niño llega al perfecto uso de razón. Porque tiene obligación de convertirse a Dios como a último fin.

b) En peligro de muerte, para obtener la gracia de morir cristianamente.

c) Frecuentemente durante la vida. Cuál sea esta frecuencia, no está bien determinada por la ley, y hay muchas opiniones entre los autores. El que oye misa todos los domingos y reza alguna cosa todos los días puede estar tranquilo con relación a este precepto.

«Per accidens» obliga el precepto de orar.—a) Cuando sea necesario para cumplir otro precepto obligatorio (v.gr., el cumplimiento de la penitencia sacramental).

b) Cuando sobreviene una tentación fuerte que no pueda vencerse sino por la oración. Porque estamos obligados a poner *todos* los medios necesarios para no pecar.

c) En las grandes calamidades públicas (guerras, epidemias, etc.). Lo exige entonces la caridad cristiana.

2) ES NECESARIA TAMBIÉN CON NECESIDAD DE MEDIO, POR DIVINA INSTITUCIÓN, PARA LA SALVACIÓN DE LOS ADULTOS.—Es doctrina común y absolutamente *cierta* en Teología. Hay muchos testimonios de los Santos Padres, entre los que destaca un texto famosísimo de San Agustín, que fue recogido y completado por el concilio de Trento: «Dios no manda imposibles; y al mandarnos una cosa, nos avisa que hagamos lo que podamos y pidamos lo que no podamos y nos ayuda para que podamos» [9]. Sobre todo, la perseverancia final—que es un don de Dios completamente gratuito—no se obtiene ordinariamente sino por la humilde y perseverante oración. Por eso decía San Alfonso de Ligorio que «el que ora, se salva; y el que no ora, se condena». He aquí sus propias y terminantes palabras:

«Pongamos, por tanto, fin a este importante capítulo resumiendo todo lo dicho y dejando bien sentada esta afirmación: *que el que ora, se salva ciertamente, y el que no ora, ciertamente se condena.* Si dejamos a un lado a los niños, todos los demás bienaventurados se salvaron porque oraron, y los condenados se condenaron porque no oraron. Y ninguna otra cosa les producirá en

[9] Cf. S.AUGUST., *De natura et gratia* c.43 n.50: ML 44,271 y D 804.

el infierno más espantosa desesperación que pensar que les hubiera sido cosa muy fácil el salvarse, pues lo hubieran conseguido pidiendo a Dios sus gracias, y que ya serán eternamente desgraciados, porque pasó el tiempo de la oración» [10].

Todo esto es cierto *de ley ordinaria* por expresa disposición de Dios; pero caben, sin embargo, excepciones. Nadie puede penetrar en el arcano indescifrable de la divina predestinación. Dios ha concedido sus gracias, a veces, a quienes no se las pedían (v.gr., a San Pablo camino de Damasco). Lo que sí es cierto es que «jamás las niega a quien se las pide con las debidas condiciones» (Mt 7,8). Por consiguiente, el que ora en tales condiciones puede esperar confiadamente (fundándose en la promesa de Dios) que obtendrá de hecho las gracias necesarias para su salvación, aunque por vía de excepción y de milagro podría salvarse también el que no ora.

De donde se sigue que el espíritu de oración es una grandísima señal de predestinación. Y que la desgana y enemistad con la oración es un *signo negativo* verdaderamente temible de reprobación.

479. 4. A quién se debe orar (83,4 y 11).—La oración de súplica—por razón del sujeto en quien recae—puede considerarse de dos maneras: *a)* en cuanto que se pide algo a otro *directamente* y para que él mismo nos lo dé, y *b)* o *indirectamente*, para que nos lo consiga de otra persona superior (simple intercesión).

En el primer sentido sólo a Dios se le deben pedir las gracias que necesitamos. Porque todas nuestras oraciones (aun las que se refieren a los bienes temporales) deben ordenarse a conseguir la gracia y la gloria, que solamente Dios puede dar, como dice el Salmo: *La gracia y la gloria la da el Señor* (Ps 83,12). Esta clase de oración dirigida a los santos sería idolatría.

En el segundo sentido—como simples intercesores—, se puede y se debe orar a los ángeles, santos y bienaventurados del cielo, y especialísimamente a la Santísima Virgen María, Mediadora universal de todas las gracias. Expliquemos un poco más este punto importante.

Proposición: Es lícito y muy conveniente invocar a los santos paraque intercedan por nosotros.

Errores.—Lo niegan muchos herejes, entre los que se cuentan Eustasio de Sebaste, Vigilancio, cátaros, wiclefitas, luteranos, calvinistas, etc. Dicen: *a)* que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres; *b)* que los santos no se enteran de nuestras oraciones; y *c)* que Dios es tan bueno, que no necesita intercesores para darnos lo que nos hace falta.

[10] San Alfonso de Ligorio, *Del gran medio de la oración* p.1.ª c.1 párrafo final (p.70 en la ed. de Madrid 1936). En el texto se lee *rezar*, en vez de *orar*; pero está mal traducido.

Respuesta.—a) Cristo es el único mediador de *redención*, pero nada impide que los santos sean mediadores de *intercesión*, apoyando con las suyas nuestras oraciones y rogando a Dios las despache favorablemente.

b) Es falso que no se enteren. Todas las peticiones que les hacemos las ven en el Verbo de Dios, en el que se refleja todo cuanto ocurre en el universo como en una pantalla cinematográfica (83,4 ad 2). Y esto aunque se trate de oraciones meramente *internas*, no manifestadas por ningún signo exterior: «etiam quantum ad interiores motus cordis», dice expresamente Santo Tomás (ibid.).

c) La bondad infinita de Dios no es incompatible con la intercesión de los santos, sino que se armoniza admirablemente con ella. Dios es el Padre amantísimo que se complace en ver a sus hijos intercediendo ante El unos por otros.

DOCTRINA DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento proclamó solemnemente la utilidad y conveniencia de invocar a los santos y venerar sus reliquias y sagradas imágenes [11]. Es, pues, una verdad de fe que pertenece al depósito de la doctrina católica.

Las principales *razones teológicas* que la abonan son:

a) *La bondad divina*, que ha querido asociarse a sus criaturas (María, ángeles, santos, bienaventurados y justos de la tierra) en la obtención y distribución de sus gracias.

b) *La comunión de los santos*, que nos incorpora a Cristo y a través de El hace circular sus gracias de unos miembros a otros.

c) *La caridad perfectísima* de los santos, que les mueve a interceder por nuestras necesidades, que ven y conocen en el Verbo divino [12].

Examinemos ahora algunas cuestiones complementarias en torno al culto de los santos.

1.ª **Con qué clase de culto se les debe invocar u honrar.**—El culto de *latría* es propio y exclusivo de Dios. Honrar a los santos con él sería un gravísimo pecado de *idolatría* (94,1-3). A los santos se les debe el culto de *dulía* (103,2-4), y a la Santísima Virgen, por su excelsa dignidad de Madre de Dios, el de *hiperdulía* (ibid., 4 ad 2). A San José se le debe el culto de *protodulía*, o sea el primero entre el propio de los santos.

2.ª **¿Es siempre eficaz su intercesión?**—Santo Tomás contesta (III, Suppl. 72,3) estableciendo una luminosa distinción. Hay—dice—dos clases de intercesión: *a)* una *expresa*, que consiste en la intercesión explícita y actual ante Dios en favor de tal o cual persona concreta y determinada; y *b)* otra *interpretativa* (implícita o habitual), que brota de sus méritos contraídos en este mundo, cuya sola presencia ante Dios es como una incesante intercesión en nuestro favor, de manera semejante a como dice San Pablo que la sangre de Cristo habla por nosotros ante el Padre mejor que la de Abel (Hebr 12,24) [13].

11 Cf. D 941 952 984 998; cf. n.342 679.
12 Hay otras razones, que pueden verse en Santo Tomás (II-II,83,11 y Suppl. 72).
13 La Iglesia recoge con frecuencia en su liturgia esas dos clases de intercesión: «Concede nos Domine, *meritis et intercessione* Sancti...»

Ahora bien, en este segundo sentido (intercesión *interpretativa)* no siempre son oídos; no porque su oración no sea de suyo eficaz para obtenernos cualquier gracia, sino porque podemos nosotros poner algún obstáculo a su recepción. Pero en el primer sentido (intercesión *expresa)*, siempre son escuchados favorablemente, ya que nunca piden sino lo que ven claramente que Dios tiene voluntad de conceder: y así nunca falla su oración.

DIFICULTAD.—Luego entonces es ociosa la intercesión de los santos. Porque lo que Dios quiere conceder, igual lo concedería sin ella.

RESPUESTA.—Puede Dios haber determinado desde toda la eternidad conceder esas gracias *si se las piden* y negarlas en caso contrario. Luego la oración de los santos es provechosísima, no para cambiar la voluntad de Dios (lo que es absurdo e imposible), sino para entrar ellos en los designios de Dios, que quiere y espera su oración (ibid., 3 ad 5). Es una simple aplicación del principio que hemos sentado más arriba acerca de la conveniencia y eficacia de la oración.

3.ª **Poder de su intercesión.**—El poder de intercesión de los santos depende del grado de méritos adquiridos en esta vida y del grado de gloria correspondiente. Los santos más grandes tienen más poder de intercesión ante Dios que los no tan gloriosos, porque su oración es más acepta a Dios que la de estos últimos. En este sentido es incomparable el poder de intercesión de la Santísima Virgen María: mayor que la de todos los ángeles y santos juntos.

Pero de aquí no se debe concluir que haya que invocar *únicamente* a la Santísima Virgen o a los santos de historial más brillante, omitiendo la invocación de los demás. Santo Tomás se plantea esta objeción y la resuelve admirablemente. Por cinco razones—dice—es conveniente invocar también a los santos inferiores: *a)* porque acaso nos inspire mayor devoción un santo inferior que otro superior, y de la devoción depende en gran parte la eficacia de la oración; *b)* para que haya cierta variedad que evite el fastidio o monotonía; *c)* porque hay santos *especialistas* en algunas gracias; *d)* para dar a todos el debido honor; y *e)* porque pueden conseguir, entre todos, lo que acaso uno solo no conseguiría (Suppl. 72,2 ad 2). En otro lugar paralelo (II-II, 83,11 ad 4) añade todavía una razón: porque acaso Dios quiere manifestar con un milagro la santidad de su siervo (tal vez no canonizado aún). De otra suerte habría que concluir lógicamente que bastaba implorar directamente la misericordia de Dios sin la intercesión de ningún santo (ibid.).

4.ª **¿Puede invocarse a las almas del purgatorio para obtener alguna gracia?**—La Iglesia nada ha determinado sobre esto y es cuestión muy discutida entre los teólogos. A Santo Tomás le parece que no, y da dos razones muy fuertes: *a)* no conocen nuestras peticiones, porque no gozan todavía de la visión del Verbo divino, donde las verían reflejadas (83,4 ad 3); y *b)* porque los que están en el purgatorio, aunque son superiores a nosotros por su impecabilidad, son inferiores en cuanto a las penas que están padeciendo; y en este sentido no están en situación de orar por nosotros, sino más bien de que nosotros oremos por ellos (83,11 ad 3).

Como se ve, las razones de Santo Tomás son muy serias. Sin embargo, muchos teólogos—incluso de la escuela tomista—defienden la respuesta afirmativa fundándose en razones no despreciables. Pueden—dicen—pedir *en general* por nuestras necesidades (aunque no

las conozcan concretamente) a impulsos de su amor a nosotros (v.gr., familiares) o de la caridad universal en que se abrasan. Esto encajaría muy bien con el dogma de la comunión de los santos, que parece envolver cierta reciprocidad o beneficio mutuo entre los miembros de las tres iglesias de Cristo. Los que vivimos todavía en la tierra podemos aumentar la gloria *accidental* de los bienaventurados. Podemos también ofrecer a Dios los méritos contraídos en este mundo por las almas actualmente en el purgatorio (intercesión *interpretativa)*. Y si bien es cierto que no ven nuestras necesidades concretas, porque no gozan todavía de la visión beatífica, no es imposible que Dios se las manifieste de algún modo (por inspiración interior, por el ángel de la guarda, por los que van llegando de la tierra, etc.), y que puedan por lo mismo interceder concretamente por nosotros (cf. I,89,8 ad 1).

Acaso podría intentarse también la solución afirmativa con los siguientes datos:

a) Es de fe que podemos ayudar con nuestros sufragios a las almas del purgatorio (D 950).

b) No sabemos en qué proporción ni en qué forma se les aplican los sufragios, aunque es de suponer que en forma de *alivio* de sus sufrimientos, además de la reducción del tiempo que habían de permanecer allí.

c) Si es así, el alma, al notar el alivio del sufragio—toda petición a ellas debe ir acompañada de un sufragio—, puede lógicamente pensar que alguien está rezando por ella; y no hay inconveniente en que, movida por la gratitud, pida a Dios por las intenciones de la persona caritativa que la está ayudando, aunque ignore en absoluto quién sea esa persona o cuáles sus intenciones.

OBSERVACIONES.—1.ª No parece admisible que puedan darse fenómenos de radiestesia, telepatía, etc., entre las personas de este mundo y las almas del purgatorio (v.gr., entre un hijo y su madre difunta), porque esos fenómenos suelen transmitirse por las ondas hertzianas a través de la atmósfera, y afectan a la hipersensibilidad y afinidad *orgánica* de los dos sujetos. Ahora bien: el purgatorio es ajeno a la atmósfera, y las almas separadas no tienen ya órganos sensitivos a su servicio.

2.ª El hecho, muchas veces comprobado, de despertarse a *tal hora determinada* después de haber invocado para ello a las almas del purgatorio es un fenómeno psicológico que puede explicarse fácilmente por causas puramente naturales (v.gr., la misma preocupación o deseo latente en la subconsciencia).

480. 5. Por quién se debe orar (83,7-8).—Como principio general se puede establecer el siguiente: *Podemos y debemos orar no sólo por nosotros mismos, sino también en favor de cualquier persona capaz de la gloria eterna.*

RAZÓN.—El dogma de la *comunión de los santos* nos garantiza la posibilidad. La *caridad cristiana*—y a veces la justicia—nos urge la obligación. Luego es cierto que podemos y debemos orar por todas las criaturas capaces de la eterna gloria, sin excluir a ninguna determinada: «Orad unos por otros para que os salvéis» (Iac 5,16).

APLICACIONES.—1.ª Hay que rogar por todos aquellos a quienes debemos amar. Luego por todas las personas capaces de la eterna gloria (incluso

los pecadores, herejes, excomulgados, etc., y nuestros propios enemigos). Pero por todos éstos basta pedir *en general*, sin excluir positivamente a nadie.

2.ª Ordinariamente no estamos obligados a pedir *en particular* por nuestros enemigos, aunque sería de excelente perfección (83,8). Hay casos, sin embargo, en los que estaríamos obligados a ello; por ejemplo, en grave necesidad espiritual del enemigo, o cuando pide perdón, o para evitar el escándalo que se seguiría de no hacerlo (v.gr., si hay costumbre de orar públicamente por los enemigos en tales o cuales circunstancias y no quisiéramos hacerlo). Siempre hemos de estar dispuestos a ello, al menos «in praeparatione animi», como dicen los teólogos, esto es, haciéndolo de buena gana cuando se presenta ocasión para ello. Jesucristo nos dice expresamente en el Evangelio: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5, 44-45).

3.ª Podemos y debemos orar por las almas del purgatorio; siempre al menos por *caridad* y muchas veces por *piedad* (si se trata de familiares) o por *justicia* (si están allí por culpa nuestra; v.gr., por los malos consejos y ejemplos que les dimos).

4.ª Es sentencia común entre los teólogos que podemos pedir el aumento de la gloria *accidental* de los bienaventurados; no el de la gloria *esencial* (visión y goce beatíficos), que es absolutamente inmutable, y depende del grado de gracia y de caridad que tenga el alma en el momento de separarse del cuerpo.

5.ª No es lícito orar por los condenados, por estar completamente fuera de los vínculos de la caridad, que se funda en la participación de la vida eterna. Aparte de que sería completamente inútil y superflua una oración que para nada les aprovecharía.

481 6. Eficacia santificadora de la oración (83,15-16).

Remitimos al lector a los n.286-7, donde hemos explicado los cuatro valores de la oración, a saber: *meritorio*, como virtud; *satisfactorio*, como obra penosa; *impetratorio* de las gracias divinas y de *refección espiritual* del alma por su contacto de amor con Dios. Allí mismo hemos señalado las condiciones requeridas para la eficacia *infalible* de la oración.

Aquí vamos a hablar únicamente de la *eficacia santificadora* de la oración.

Los Santos Padres y los grandes maestros de la vida espiritual están todos conformes en proclamar la eficacia santificadora verdaderamente extraordinaria de la oración. Sin oración —sin *mucha oración*— es imposible llegar a la santidad.

Son innumerables los testimonios que se podrían alegar [14]. Unicamente, por vía de ejemplo, vamos a recoger unos pocos:

SAN BUENAVENTURA.—«Si quieres sufrir con paciencia las adversidades y miserias desta vida, seas hombre de oración. Si quieres alcanzar virtud y fortaleza para vencer las tentaciones del enemigo, seas hombre de oración. Si quieres mortificar tu propia voluntad con todas sus aficiones y apetitos, seas hombre de oración. Si quieres conoscer las astucias de Satanás y defenderte de sus engaños, seas hombre de oración. Si quieres vivir alegremente

[14] Remitimos al lector a la preciosa obra del P. ARINTERO *Cuestiones místicas*, principalmente a la cuestión 2 a.4-5, donde encontrará un verdadero arsenal de testimonios de los Santos Padres y místicos experimentales.

y caminar con suavidad por el camino de la penitencia y del trabajo, seas hombre de oración. Si quieres ojear de tu ánima las moscas importunas de los vanos pensamientos y cuidados, seas hombre de oración. Si la quieres sustentar con la grosura de la devoción y traerla siempre llena de buenos pensamientos y deseos, seas hombre de oración. Si quieres fortalecer y confirmar tu corazón en el camino de Dios, seas hombre de oración. Finalmente, si quieres desarraigar de tu ánima todos los vicios y plantar en su lugar las virtudes, seas hombre de oración: porque en ella se rescibe la unión y gracia del Espíritu Sancto, la cual enseña todas las cosas. Y demás desto, *si quieres subir a la alteza de la contemplación y gozar de los dulces abrazos del esposo*, ejercítate en la oración, porque éste es el camino por do sube el ánima a la contemplación y gusto de las cosas celestiales» [15].

San Pedro de Alcántara.—Citando a otro autor, escribe:

«En la oración se alimpia el ánima de los pecados, apaciéntase la caridad, certifícase la fe, fortaléscese la esperanza, alégrase el espíritu, derritense las entrañas, pacifícase el corazón, descúbrese la verdad, véncese la tentación, huye la tristeza, renuévanse los sentidos, repárase la virtud enflaquecida, despídese la tibieza, consúmese el orín de los vicios, y en ella saltan centellas vivas de deseos del cielo, entre las cuales arde la llama del divino amor. Grandes son las excelencias de la oración, grandes son sus privilegios. A ella están abiertos los cielos, a ella se descubren los secretos, y a ella están siempre atentos los oídos de Dios» [16].

Santa Teresa.—Para la gran maestra de la vida espiritual, la oración es el todo. No hay otro ejercicio en el que insista tanto en todos sus escritos y al que conceda tanta importancia santificadora como a la oración [17]. Nos parece ocioso citar textos: basta abrir al azar cualquiera de sus libros. Según ella, el alma que no hace oración está perdida; jamás llegará a la santidad. Lo mismo pensaba San Juan de la Cruz, tan identificado con la insigne reformadora del Carmelo.

San Francisco de Sales.—«Por la oración hablamos a Dios y Dios nos habla a nosotros, aspiramos a El y respiramos en El, y El nos inspira y respira sobre nosotros.

Mas ¿de qué tratamos en la oración? ¿Cuál es el tema de nuestra conversación? En ella, Teótimo, no se habla sino de Dios; porque ¿acerca de qué puede platicar y conversar el amor más que del amado? Por esta causa, la oración y la teología mística no son sino una misma cosa. Se llama teología porque, así como la teología especulativa tiene por objeto a Dios, también ésta no habla sino de Dios, pero con tres diferencias: 1.ª, aquélla trata de Dios en cuanto es Dios, y ésta habla de El en cuanto es sumamente amable; es decir, aquélla mira la divinidad de la suma bondad, y ésta la suma bondad de la divinidad; 2.ª, la teología especulativa trata de Dios con los hombres y entre los hombres; la teología mística habla de Dios, con Dios y en Dios; 3.ª, la teología especulativa tiende al conocimiento de Dios, y la mística, al amor, de suerte que aquélla hace a sus alumnos sabios, doctos y teólogos; mas ésta los hace fervorosos, apasionados y amantes de Dios» [18].

[15] Citado o comentado por San Pedro de Alcántara: *Tratado de la oración* p.1.ª c.1. Esta obrita, como es sabido, es una recopilación de la que con el mismo título publicó Fr. Luis de Granada. Véase en *Obras completas de Fr. Luis de Granada* (ed. P. Cuervo) t.10 p.439-520. El texto que citamos se lee en la p.444.

[16] *Tratado de la oración* p.1.ª c.1 (p.445 en la ed. del P. Cuervo).

[17] Véase en las *Concordancias* de Santa Teresa (Burgos 1945) la palabra «oración» con una serie larguísima de citas.

[18] *Tratado del amor de Dios* l.6 c.1.

Los textos podrían multiplicarse en gran abundancia, pero no es necesario. Todas las escuelas de espiritualidad cristiana están de acuerdo en proclamar la necesidad absoluta de la oración y su extraordinaria eficacia santificadora. A medida que el alma va intensificando su vida de oración, se va acercando más a Dios, en cuya perfecta unión consiste la santidad. La oración es la fragua del amor; en ella se enciende la caridad y se ilumina y abrasa el alma con sus llamaradas, que son luz y vida al mismo tiempo. Si la santidad es amor, unión con Dios, el camino más corto y expedito para llegar a ella es la vida de continua y ardiente oración [19].

482. 7. **Dificultades de la oración.**—La oración en todas sus formas es un ejercicio de alta eficacia santificadora, pero su práctica asidua y perfecta envuelve no pocas dificultades para el pobre espíritu humano, de suyo tan flaco y enfermizo. Las principales son dos: las distracciones y las sequedades o arideces. Examinémoslas brevemente.

a) Las distracciones [20].—Las distracciones en general son pensamientos o imaginaciones extrañas que nos impiden la atención a lo que estamos haciendo. Pueden afectar a *la imaginación sola*, en cuyo caso el entendimiento puede seguir pensando en lo que hacía, aunque con dificultad; o al *entendimiento mismo*, en cuyo caso la atención a lo que se hacía desaparece totalmente.

Sus causas son muy varias. Las expone muy bien el P. De Guibert, cuyas sabias distinciones trasladamos aquí [21]:

A. Causas independientes de la voluntad.—a) *La índole y temperamento:* imaginación viva e inestable; efusión hacia las cosas exteriores; incapacidad de fijar la atención o de prorrumpir en afectos. Pasiones vivas, no bien dominadas, que atraen continuamente la atención hacia los objetos amados, temidos u odiados...

b) *La poca salud y la fatiga mental*, que impide fijar la atención o abstraer de las cosas o circunstancias exteriores.

c) *La dirección poco acertada* del padre espiritual, que quiere imponer artificialmente sus propias ideas al alma, sin tener en cuenta el influjo de la gracia, la índole, el estado y las necesidades de la misma, empeñándose, v.gr., en hacer continuar la meditación discursiva cuando Dios le mueve a una oración más sencilla y profunda o apartándola demasiado pronto del discurso cuando lo necesita todavía...

d) *El demonio*, a veces directamente, otras muchas *indirectamente*, utilizando otras causas y aumentando su eficacia perturbadora.

[19] El P. De Maumigny, al hablar de la excelencia de la oración mental, señala las siguientes grandes ventajas: 1.ª, es una conversación familiar con Dios; 2.ª, asegura nuestra salvación y nos proporciona abundantes méritos; 3.ª, conduce a la perfección cristiana; 4.ª, hace gustar al alma alegrías espirituales, superiores, sin comparación, a los engañosos placeres del mundo; 5.ª, comunica a las obras apostólicas su verdadera fecundidad (cf. *La práctica de la oración mental* tr.1 p.1.ª c.1-5).

[20] Cf. Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.22; Lehodey, *Los caminos*... p.1.ª c.5; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.258-60; *Études Carmelitaines* (abril 1934).

[21] Cf. De Guibert, *o.c.*, n.259.

B. CAUSAS VOLUNTARIAS.—a) *Falta de la debida preparación próxima;* en cuanto al tiempo, lugar, postura, tránsito demasiado brusco a la oración después de una ocupación absorbente...

b) *Falta de preparación remota;* poco recogimiento, disipación habitual, tibieza de la vida, vana curiosidad, ansia de leerlo todo...

C. REMEDIOS PRÁCTICOS.—No hay una receta infalible para suprimir en absoluto las distracciones. Sólo en los estados contemplativos muy elevados o por un especial don de Dios se puede orar sin distracción alguna. Pero mucho se puede hacer con humildad, oración y perseverancia.

a) Puede disminuirse el influjo pernicioso de las causas independientes de la voluntad con varias industrias: leyendo, fijando la vista en el sagrario o en una imagen expresiva, eligiendo materias más concretas, entregándose a una oración más afectiva, con frecuentes coloquios (incluso vocales, si es preciso), etc.

Cuando, a pesar de todo, nos sintamos distraídos con frecuencia no nos impacientemos. Volvamos a traer suavemente nuestro espíritu al recogimiento—aunque sea mil veces, si es preciso—, humillémonos en la presencia de Dios, pidámosle su ayuda y no examinemos por entonces las causas que han motivado la distracción. Dejemos este examen para el fin de la oración, con el fin de prevenirnos mejor en adelante. Y téngase bien presente que toda distracción combatida (aunque no se la venza del todo) en nada compromete el fruto de la oración ni disminuye el mérito del alma.

b) En cuanto a las causas que dependen de nuestra voluntad, se las combatirá con energía hasta destruirlas por completo. No omitiremos jamás la *preparación próxima,* recordando siempre que lo contrario sería tentar a Dios, como dice la Sagrada Escritura [22]. Y cuidemos, además, de una seria *preparación remota,* que abarca principalmente los puntos siguientes: silencio, huida de la vana curiosidad, custodia de los sentidos, de la imaginación y del corazón, y acostumbrarnos a estar en lo que se está haciendo *(age quod agis),* sin dejar divagar voluntariamente la imaginación hacia otra parte.

b) LAS SEQUEDADES Y ARIDECES [23].—Otra de las grandes dificultades que se encuentran con frecuencia en el ejercicio de la oración—mental sobre todo—es la sequedad o aridez de espíritu. Consiste en *cierta impotencia o desgana para producir en la oración actos intelectivos o afectivos.* Esta impotencia a veces es tan grande, que vuelve penosísima la permanencia en la oración. Unas veces afecta al espíritu, otras sólo al corazón. La forma más desoladora es aquella en la que Dios parece haberse retirado del alma.

SUS CAUSAS son muy varias. El mal estado de la salud, la fatiga corporal, las ocupaciones excesivas o absorbentes, tentaciones molestas, que atormentan y fatigan al alma; deficiente formación para orar de modo conveniente, empleo de métodos inadecuados, etc. A veces son el resultado natural de la *tibieza* en el servicio de Dios, de la infidelidad a la gracia, de los pecados veniales cometidos en abundancia y sin escrúpulo, de la sensualidad, que

[22] «Ante orationem praepara animam tuam et noli esse quasi homo qui tentat Deum» (Eccli. 18,23).

[23] Cf. SAN FRANCISCO DE SALES, *Vida devota* II,9; IV,14-15; RIBET, *L'ascétique...* c.23; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.267-71; TANQUEREY, *Teología ascética* n.925-31; DE MAUMIGNY, *La práctica de la oración mental* p.4.ª c.2.

sumerge al alma en la materia; de la disipación y vana curiosidad, de la ligereza y superficialidad de espíritu.

Otras veces son *una prueba de Dios*, que suele sustraer el consuelo y devoción *sensible* que el alma experimentaba en la oración para purificarla del apego a esos consuelos, humillarla viendo lo poco que vale cuando Dios le retira esa ayuda, aumentar su mérito con sus redoblados esfuerzos impulsados por la caridad y prepararla a nuevos avances en la vida espiritual. Cuando estas arideces permitidas por Dios se prolongan largo tiempo puede pensarse que el alma ha entrado en la *noche del sentido* o en alguna otra purificación pasiva. Hemos hablado largamente de estas cosas, así como de las señales para distinguirlas de la tibieza o voluntaria flojedad (cf. n.269-70).

Los REMEDIOS contra las sequedades o arideces consisten, ante todo, en suprimir sus causas voluntarias, principalmente la tibieza y flojedad en el servicio de Dios. Cuando son involuntarias, lo mejor es resignarse a los designios de Dios por todo el tiempo que El quiera; convencerse de que la devoción *sensible* no es esencial al verdadero amor de Dios; que basta *querer amar* a Dios para amarle ya en realidad; humillarse profundamente, reconociéndose indigno de toda consolación; perseverar, a pesar de todo, en la oración, haciendo lo que aún entonces se puede hacer *(fiat, miserere mei...)*, etcétera. Y, a fin de aumentar el mérito y las energías del alma, procurar unirse al divino agonizante de Getsemaní, que «puesto en agonía oraba con más insistencia» (Lc 22,44), y llevar la generosidad y el heroísmo a *aumentar incluso* el tiempo destinado a la oración, como aconseja San Ignacio [24].

¿No será lícito pedir a Nuestro Señor el cese de la prueba o el retorno de la devoción sensible? Sí, con tal de hacerlo con plena subordinación a su voluntad adorable y se intente con ello redoblar las fuerzas del alma para servirle con más generosidad, no por el goce sensible que aquellos consuelos nos hayan de producir. La Iglesia pide en su oración litúrgica de Pentecostés «gozar siempre de las consolaciones del Espíritu Santo» y todos los maestros de la vida espiritual hablan largamente de la «importancia y necesidad de los divinos consuelos» [25]. Pero téngase en cuenta que el mejor procedimiento—presupuestas la oración y la humildad—para atraerse nuevamente los consuelos de Dios es una gran generosidad en su divino servicio y una fidelidad exquisita a las menores inspiraciones del Espíritu Santo. Las sequedades se deben con frecuencia a la resistencia a estas delicadas insinuaciones del divino Espíritu; una generosa inmolación de nosotros mismos nos las volverá a traer con facilidad. Pero sea que vuelvan en seguida o que se hagan esperar, cuide sobre todo el alma de no abandonar la oración ni disminuirla a pesar de todas las arideces y repugnancias que pueda experimentar.

483. 8. Escollos que se han de evitar.—En la vida de oración surgen no pocas dificultades y obstáculos, que el alma, ayudada de la gracia, debe superar; pero no se requieren menos tino ni menos ayudas para no dar en alguno de sus escollos o peligros. He aquí los principales:

a) LA RUTINA en la oración vocal, que la convierte en un ejercicio puramente mecánico, sin valor y sin vida; o la *fuerza de la costumbre* en la mental

[24] «Asimismo es de advertir que, como en el tiempo de la consolación, es fácil y leve estar en la contemplación la hora entera; assí en el tiempo de la dessolación es muy difícil cumplirla; por tanto, la persona que se exercita, por hacer contra la dessolación y vencer las tentaciones, debe siempre estar *alguna cosa más de la hora cumplida:* porque no sólo se avece a resistir al adversario, más aun a derrocalle» *(Ejercicios Espirituales* n.13; cf. n.319).

[25] Cf. P. ARINTERO, *Cuestiones místicas* I,6, donde se recogen gran número de testimonios.

metodizada, que lleva a cierto automatismo semiinconsciente, que la priva casi totalmente de su eficacia santificadora.

b) EL EXCESO DE ACTIVIDAD NATURAL, que quiere conseguirlo todo como a fuerza de brazos, adelantándose a la acción de Dios en el alma; o la *excesiva pasividad e inercia*, que, so pretexto de no adelantarse a la divina acción, no hace ni siquiera lo que con la gracia ordinaria podría y debería hacerse.

c) EL DESALIENTO, que se apodera de las almas débiles y enfermizas al no comprobar progresos sensibles en su larga vida de oración; o el *excesivo optimismo* de otras muchas que se creen más adelantadas de lo que en realidad están.

d) EL APEGO A LOS CONSUELOS SENSIBLES, que engendra en el alma una especie de «gula espiritual» [26], que la impulsa a buscar los consuelos de Dios en vez de al Dios de los consuelos.

e) EL APEGO EXCESIVO A UN DETERMINADO MÉTODO, como si fuera el único posible para el ejercicio de la oración; o la *excesiva ligereza*, que nos mueve a prescindir de él o abandonarlo antes de tiempo.

Otras muchas ilusiones que padecen las almas en su vida de oración habrán de ser corregidas por la mirada vigilante de un experto y competente director espiritual. Sin esta ayuda exterior es casi imposible no incurrir en algunas de ellas, a pesar, tal vez, de la buena voluntad y excelentes disposiciones del alma que las sufre.

SECCION II

LA ORACIÓN LITÚRGICA Y LA PRIVADA

484. Pío XII, encíclica *Mediator Dei*; VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia* (BAC); BRASÓ, *Liturgia y espiritualidad* (Montserrat 1956); GARRIDO, *Curso de liturgia* (BAC); MERCIER, *Cristo y la liturgia* (Patmos).

485. Vamos a precisar en esta sección las relaciones entre la oración *litúrgica* o pública y la *privada* o particular. Con frecuencia se ha querido establecer entre ellas una especie de antagonismo o exclusividad, como si la una fuera obstáculo para la otra o si cualquiera de ellas fuera del todo suficiente para alimentar la vida cristiana con exclusión de la otra. Nada más falso y absurdo que esta oposición o disociación de lo que debe ir siempre muy unido y compenetrado. Nada tampoco más pernicioso para la vida espiritual individual o colectiva. Urge mucho, por consiguiente, examinar con serenidad esta cuestión para dejar las cosas en el lugar que les corresponde según la verdad objetiva, de acuerdo con las directrices del magisterio supremo de la Iglesia que nunca debieran de haberse olvidado.

Examinaremos por separado la oración litúrgica y la privada, estableciendo las relaciones íntimas y mutua armonía en la que ambas deben desenvolverse [1].

[26] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* I,6.

[1] Cf. nuestra obra *La vida religiosa* (BAC n.244) n.281-85, donde exponemos esta misma doctrina.

1. La oración litúrgica

486. 1. **Excelencia.**—La oración litúrgica ocupa objetivamente el primer lugar entre todas las demás clases de oración que el cristiano puede practicar. Es la oración oficial de la Iglesia, en la que interviene todo el cuerpo místico de Cristo con su divina Cabeza al frente. En igualdad de circunstancias y de disposiciones subjetivas por parte del que la ejercita, ninguna otra oración tiene la fuerza y eficacia santificadora de la oración litúrgica.

Dom Columba Marmion dedica dos preciosos capítulos a la oración litúrgica en su celebrada obra *Jesucristo, ideal del monje*. Recogemos a continuación los hitos fundamentales de su pensamiento [2]:

1.º Para juzgar del valor objetivo de una cosa hay que considerar el grado de gloria que proporciona a Dios, ya que Dios ha creado todas las cosas para su propia gloria (cf. Prov 16,4). Las cosas valen tanto cuanto Dios las estima y no más: éste es el único criterio objetivamente verdadero para juzgarlas.

2.º Hay cosas que glorifican a Dios por su propia naturaleza, por ejemplo, la santa misa, los sacramentos, la práctica de las virtudes cristianas, etc.; otras, en cambio, le glorifican tan sólo cuando un ser inteligente las ordena y encamina a esa finalidad, a la que no se dirigen de suyo por sí mismas, por ejemplo, el trabajo manual o intelectual, la enseñanza, el cultivo del jardín, etc. La oración pertenece al primer grupo, no sólo por la intención del que la recita (fin del que obra), sino por su misma naturaleza y por los propios elementos de que consta (fin de la cosa misma).

3.º Entre todas las oraciones posibles ocupa objetivamente el primer lugar la *oración pública* de la Iglesia, o sea, la oración litúrgica oficial. Juntamente con el santo sacrificio de la misa, con el que se relaciona íntimamente, la oración litúrgica constituye la expresión más completa de la religión. El rezo oficial del breviario constituye una obra verdaderamente divina: es el verdadero *Opus Dei*.

4.º Para vislumbrar un poco la excelencia del oficio divino es preciso remontarse al fundamento de donde deriva y examinar después su naturaleza, sus elementos, su propio fin.

a) El fundamento último de su excelencia es el canto eterno del Verbo divino en el seno del Padre. El Verbo es el himno sublime que Dios se canta a sí mismo eternamente y que brota de los abismos insondables de su propia

[2] Cf. *Jesucristo, ideal del monje* c.14 y 15. En lo posible, hacemos el resumen a base de las mismas palabras de dom Marmion.

divinidad. Dios Padre se complace infinitamente en él, puesto que expresa exhaustivamente sus infinitas perfecciones. No tiene necesidad de ninguna otra alabanza, ya que es imposible añadir absolutamente nada a la glorificación infinita que el Padre recibe del Verbo en unión con el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad Beatísima.

b) Pero «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io 1,14). Y desde ese momento, la creación entera quedó asociada al canto eterno del Verbo a través de la humanidad adorable de Cristo. Ya no sólo en el santuario inaccesible de la vida íntima de Dios, sino desde el fondo de la creación comenzó a elevarse hacia la Trinidad Beatísima un himno grandioso de alabanza de gloria: «Por Cristo, con Cristo y en Cristo te es dado todo honor y gloria, Dios Padre omnipotente en unidad del Espíritu Santo» (canon de la misa).

c) Terminada su misión redentora en la tierra, Cristo dejó a su Iglesia—su amadísima esposa—el encargo de perpetuar a través de los siglos aquella incesante «alabanza de gloria» comenzada por El en la tierra y continuada en el cielo como Cábeza de su cuerpo místico hasta el fin de los siglos (cf. Hebr 7,25). He aquí la *liturgia*, o sea, la alabanza de la Iglesia unida y apoyada en Cristo: mejor aún, *la alabanza del mismo Cristo, Verbo encarnado, ofrecida a Dios por la Iglesia*. Por eso el *Opus Dei* es la oración por excelencia; ésta es la diferencia fundamental que lo distingue de las demás oraciones, éste es su privilegio inalienable e incomunicable: el ser la *obra de Dios*, realizada juntamente con Cristo y en su nombre por la Iglesia, que es su amadísima esposa. Es la «voz de la esposa»—*vox sponsae*—que Dios escucha siempre con particular complacencia y que tiene, por lo mismo, una eficacia incomparable ante su divino acatamiento.

d) La Iglesia asocia a esta perpetua alabanza de la gloria de Dios a todos sus hijos; pero confía de manera especialísima esa divina misión a un grupo escogido de almas selectas: son los sacerdotes y religiosos obligados al rezo de las horas canónicas. Al ejercer su augusta función, desempeñan el papel de embajadores de la Iglesia ante el trono del Altísimo. De esta manera el oficio divino, cantado con la boca y el corazón del hombre, viene a ser el himno de toda la Creación ante su supremo Hacedor.

e) El oficio divino, que es un homenaje especialísimo de fe, de esperanza y de caridad, alcanza su máxima perfección cuando va acompañado del sacrificio doloroso del que lo recita. Entonces se convierte en un verdadero sacrificio de alabanza—*sacrificium laudis*—que glorifica inmensamente a Dios por su unión íntima con el divino Mártir del Calvario.

5.º Además de la alabanza divina—que es su finalidad primaria—, la oración litúrgica se convierte para el que la recita debidamente en fuente inagotable de gracias y en medio eficacísimo de santificación personal. Y esto por varias razones enteramente convincentes:

a) La liturgia nos ofrece bellísimas fórmulas de oración de súplica o petición. Es cierto que no debemos ir al coro para mendigar, sino ante todo para alabar a Dios. Pero los salmos no expresan únicamente la admiración, el gozo, la alegría desbordante del alma ante las divinas perfecciones, sino que imploran también el remedio de todas nuestras necesidades espirituales y materiales. La alabanza se entremezcla continuamente con la súplica. Ahora bien: no es posible vencer a Dios en generosidad: al esfuerzo con que tratamos de intensificar nuestra alabanza, corresponde El volcando sobre nosotros un verdadero torrente de gracias y bendiciones.

b) Durante la recitación del oficio divino se multiplican los actos de fe, esperanza, caridad, religión, paciencia, humildad, etc., convirtiéndose, por lo mismo, en fuente abundantísima de méritos.

c) La liturgia nos pone delante la persona y los misterios de Cristo a través del año litúrgico. Todo nos conduce a contemplar a Jesús y acercarnos íntimamente a El, lo cual es de una eficacia santificadora verdaderamente incomparable. Toda nuestra santidad consiste en unirnos a Cristo y asimilarnos a El para gloria del Padre.

6.º Sin embargo, la oración litúrgica no es un sacramento ni produce en nosotros la gracia por sí misma como los sacramentos. Es cierto que tratándose de la oración oficial de la Iglesia tiene cierta eficacia por sí misma—*ex opere operantis Ecclesiae*—, pero está muy lejos de la eficacia intrínseca—*ex opere operato*—de los sacramentos. Su eficacia santificadora depende en su mayor parte de las disposiciones subjetivas del que la practica.

487. 2. **Eficacia santificadora.**—Para sacar de la oración litúrgica su máximo rendimiento santificador es preciso recitarla en las siguientes condiciones:

a) En unión íntima con Cristo, cabeza del Cuerpo místico, y de toda la Iglesia militante, purgante y triunfante.

b) Digna, atenta y devotamente [3].

c) Con el mayor ímpetu posible de caridad. No olvidemos que el *mérito sobrenatural* en relación con el premio *esencial* de la gloria se valora siempre por el grado de caridad que hemos puesto al realizar la obra meritoria [4].

Realizada en estas condiciones, la oración litúrgica tiene una eficacia santificadora verdaderamente incalculable.

«Nuestra santidad—escribe todavía dom Marmion [5]—es de orden sobrenatural, absolutamente trascendental, que tiene su origen no en nosotros, sino en Dios. Pero, como dice San Pablo, «no sabemos cómo debemos orar»; no sabemos servirnos bien de este importantísimo medio de santificación; pero el Espíritu de Jesús, que mora en nosotros desde el bautismo, que dirige a la Iglesia y es como el alma del Cuerpo místico, ruega en nosotros «con gemidos inenarrables» (Rom 8,26). En el oficio litúrgico, todo ha sido inspirado por El, todo ha sido compuesto bajo su impulso. El, que es el autor de los salmos, imprime profundamente en el alma dócil y devota la verdad que expresan tan admirablemente, y suscita en ella los sentimientos que brotan de los sagrados cánticos. Poco a poco vive y se alimenta de ellos; ve y juzga todas las cosas como las ve y juzga el mismo Dios; vive constantemente en el mundo sobrenatural, se acerca a Aquel que es el único

[3] Es una lástima que haya sido suprimida la oración *Aperi Domine, os meum...*, que antes se recitaba obligatoriamente al empezar el oficio divino. En ella se recogían estas condiciones, que tanta importancia tienen para la eficacia sobrenatural del rezo litúrgico. Muchas personas piadosas siguen recitando laudablemente aquella oración preparatoria, aunque en la actualidad no se exige obligatoriamente.

[4] Cf. n.285,10; y nuestra *Teología de la caridad* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1963) n.50.

[5] *Jesucristo, ideal del monje* c.15 n.3.

objeto de nuestros actos de religión y permanece unido a El, hecho visible en los misterios y en el poder de su gracia.

No hay camino más seguro que éste para permanecer unidos a Jesús y caminar hacia Dios. La Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, nos conduce a Cristo, y Cristo nos conduce al Padre haciéndonos gratos a El. ¡Qué incomparable seguridad, qué poderosa fecundidad de vida interior nos garantiza este camino espiritual!»

No es de extrañar, por tanto, que el concilio Vaticano II, al proponerse «acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana y adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio..., crea que le corresponde de un modo particular proveer a la reforma y al fomento de la liturgia» [6]. Y al explicar con más detalle la suma importancia de la liturgia afirma solemnemente el sacrosanto concilio [7]:

«La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia, y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor.

Por su parte la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados «con los sacramentos pascuales», sean «concordes en la piedad»; ruega a Dios que «conserven en su vida lo que recibieron en la fe»; y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo. Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin».

Sin embargo, el propio concilio se encarga casi a renglón seguido de advertir que no basta la oración litúrgica, a pesar de su soberana eficacia. Es preciso prepararla y completarla con la oración particular o privada. He aquí las palabras mismas del concilio [8]:

«Con todo, *la participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual*. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, *entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto* (cf. Mt 6,6); más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol (cf. 1 Thess 5,17). Y el mismo Apóstol nos exhorta a llevar siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que también su vida se manifieste en nuestra carne mortal (cf. 2 Cor 4,10-11). Por esta causa pedimos al Señor en el sacrificio de la misa que, «recibida la ofrenda de la víctima espiritual», haga de nosotros mismos una «ofrenda eterna» para sí».

Vamos, pues, a hablar ahora de la oración particular o privada, como complemento absolutamente indispensable de la oración pública o litúrgica.

[6] CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la sagrada liturgia* n.1.
[7] Ibid., n.10. [8] Ibid., n.12.

2. La oración privada

488. 1. Excelencia y necesidad.—Si grande es la importancia de la oración pública o litúrgica, no es menor la eficacia santificadora de la oración particular o privada, entendiendo por tal, principalmente, la oración *mental* practicada en el recogimiento y la soledad. Ambas formas de oración no solamente no son incompatibles entre sí, sino que se complementan y benefician mutuamente, siendo la oración mental el mejor fruto de la litúrgica, y a su vez, su mejor preparación. Escuchemos al inmortal pontífice Pío XII en su admirable encíclica sobre la liturgia [9]:

«En la vida espiritual no puede existir ninguna oposición o repugnancia entre la acción divina, que infunde la gracia en las almas para continuar nuestra redención, y la efectiva colaboración del hombre, que no debe hacer vano el don de Dios (cf. 2 Cor 6,1); entre la eficacia del rito externo de los sacramentos, que proviene *ex opere operato*, y el mérito del que los administra o los recibe, acto que suele llamarse *opus operantis;* entre las oraciones privadas y las plegarias públicas, entre la ética y la contemplación, entre la vida ascética y la piedad litúrgica, entre el poder de jurisdicción y de legítimo magisterio y la potestad eminentemente sacerdotal que se ejercita en el mismo sagrado ministerio.

Por graves motivos, la Iglesia prescribe a los ministros del altar y a los religiosos que, en determinados tiempos, atiendan a la devota meditación, al diligente examen y enmienda de la conciencia y a los otros ejercicios espirituales [10], porque especialmente están destinados a realizar las funciones litúrgicas del sacrificio y de la alabanza divina. Sin duda, la oración litúrgica, siendo oración pública de la ínclita Esposa de Jesucristo, tiene una dignidad mayor que las oraciones privadas; pero esta superioridad no quiere decir que entre estos dos géneros de oración haya contraste u oposición. Las dos se funden y se armonizan, porque están animadas por un espíritu único: «Todo y en todos, Cristo» (Col 3,11), y tienden al mismo fin: «Hasta que se forme en nosotros Cristo» (Gal 4,19)».

Cuatro años antes, en su encíclica sobre el Cuerpo místico de Cristo, había escrito el mismo pontífice Pío XII [11]:

«Hay algunos que niegan a nuestras oraciones toda eficacia propiamente impetratoria, o que se esfuerzan por insinuar entre las gentes que las oraciones dirigidas a Dios en privado son de poca monta, mientras que las que valen de hecho son, más bien, las públicas, hechas en nombre de la Iglesia, ya que brotan del Cuerpo místico de Jesucristo. Todo esto es ciertamente erróneo: porque el divino Redentor tiene estrechamente unidas a sí, no sólo a su Iglesia como esposa que es amadísima, sino en ella también a las almas de cada uno de los fieles, con quienes ansía conversar muy íntimamente, sobre todo después que éstas se acercan a la mesa eucarística. Y aunque la oración común y pública, como procedente de la misma Madre

[9] Pío XII, encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, n.36-37.
[10] Cf. Código canónico, cn.125,126,565.571.595.1367.
[11] Pío XII, encíclica *Mystici corporis Christi*, del 29 de junio de 1943, n.40, en *Colección de encíclicas* publicada por A. C. E.

Iglesia, aventaja a todas las otras por razón de la dignidad de la esposa de Cristo, sin embargo, todas las plegarias, aun las dichas muy en privado, lejos de carecer de dignidad y virtud, contribuyen mucho a la utilidad del mismo Cuerpo místico en general, ya que en él todo lo bueno y justo que obra cada uno de los miembros redunda, por la comunión de los santos, en el bien de todos. Y nada impide a cada uno de los hombres, por el hecho de ser miembros de este cuerpo, el que pidan para sí mismos gracias especiales, aun de orden terreno, con la debida sumisión a la voluntad divina, toda vez que son personas libres y sujetas a especiales necesidades [12]. Y cuán grande aprecio hayan de tener todos de la meditación de las cosas celestiales se demuestra no sólo por las enseñanzas de la Iglesia, sino también por el uso y ejemplo de todos los santos».

Es, pues, un error funesto y pernicioso menospreciar o rebajar la oración particular y privada, o concederle menos importancia de la que en realidad tiene, con el pretexto de que la oración pública o litúrgica es más excelente y eficaz. Ambas oraciones no sólo no son incompatibles entre sí, sino que han de ir estrechamente unidas a fin de influenciarse mutuamente y aumentar con ello, en alto grado, la eficacia santificadora que cada una de ellas tiene de por sí independientemente de la otra.

Más aún: es un hecho comprobado experimentalmente en la vida de los santos que en ciertos estados de oración muy elevada—contemplación infusa—, la oración litúrgica les resulta altamente penosa y mortificante, aunque cumplen fidelísimamente sus deberes litúrgicos con toda exactitud y cuidado. El reposo profundo de la oración contemplativa se aviene mal con las ceremonias externas que acompañan inevitablemente al rezo de las oraciones litúrgicas. Si el fenómeno contemplativo es muy intenso, se produce casi siempre la llamada «ligadura de las potencias», que les impide casi materialmente pronunciar una sola palabra. Sólo violentándose mucho y llegando a veces a la misma distracción voluntaria consiguen desembeberse de su altísima oración contemplativa y rezar el oficio divino en el coro o en privado [13]. En estos casos sería manifiesta imprudencia resistir a la acción del Espíritu Santo, que está actuando intensísimamente en el alma, bajo el pretexto de atender a las oraciones vocales—por muy litúrgicas que sean—, a no ser cuando se trate de la santa misa, o del rezo obligatorio del oficio divino.

489. 2. Oración litúrgica y privada comparadas.— En un notable artículo sobre *oración litúrgica y oración particular*, un célebre teólogo contemporáneo llega a las siguientes conclusiones [14]:

1.ª La oración litúrgica es *de suyo* la más excelente y eficaz.

2.ª Todos los cristianos, y particularmente los sacerdotes y religiosos, deben ser competentemente aleccionados de esta excelencia y eficacia de la

[12] Cf. II-II,83,5 y 6.

[13] Cf. n.544 de esta misma obra.

[14] Cf. MARCELIANO LLAMERA, O.P., *Oración litúrgica y oración particular:* Teología Espiritual n.15 (1961) p.461-478.

piedad litúrgica, para que la aprecien, la aprovechen, la prefieran y subordinen e inspiren en ella, cuanto puedan, su piedad particular.

3.ª Aunque la excelencia y la eficacia del culto litúrgico son, en parte, indefectibles, requieren para su debido efecto, sobre todo en los participantes en él, la cooperación de la religiosidad personal.

4.ª La religiosidad cristiana no se limita y satisface con la plegaria litúrgica, sino que exige múltiples variedades de piedad particular que la preparan y complementan.

5.ª La piedad particular o extralitúrgica es también oración *cristiana* y *eclesial*, es decir, realizada en dependencia y unión con Cristo y con la Iglesia, y al impulso del único y común Espíritu divino.

6.ª Aunque la oración comunitaria o litúrgica es de suyo superior y más eficaz, cabe que de hecho sea mejor y más ventajosa la verificada en particular».

He aquí cómo justifica el docto teólogo esta última conclusión:

«Reconocida la superioridad en excelencia y eficacia de la oración litúrgica, ya antes ponderada, es justo advertir que, de hecho, puede resultar mejor y más santificadora la particular.

¿Por qué razones?

La primera y más respetable es, sin duda, el beneplácito divino, que se comunica cuando, como y cuanto quiere, y que da más o menos a cada uno, según le place. No hay razón contra esta razón. Nadie le ata las manos a Dios, como nadie sabe sus sapientísimos designios ni influye sus libérrimos quereres. La experiencia comprueba que la difusión de las gracias divinas de oración y de divina unión se da muchas veces en mayor abundancia fuera de las celebraciones litúrgicas.

Otra motivación hay que verla en las condiciones peculiares del sujeto, es decir, en sus disposiciones actuales y concretas de todo orden, sobre todo de orden psicológico y moral.

No hay duda de que estas condiciones pueden, a veces, ser más favorables en una oración privada que en la oración oficial. Cabe, por ejemplo, que la urgencia de la necesidad, el fervor religioso de aquella hora, etc., faciliten una buena oración particular.

No olvidemos que, en definitiva, es cada alma la que ora, porque aun la oración común se la ha de apropiar y personalizar cada uno, y no siempre las funciones y fórmulas comunes responden a las predisposiciones personales. Es, naturalmente, el sujeto el que ha de procurar acomodarse al espíritu religioso de la Iglesia. Pero es indudable que muchas veces el orante encuentra en la libertad de su comunicación personal con Dios mayor facilidad y mayor fruto.

Las causas pueden ser múltiples; y entre ellas son de señalar el *sentido* de las plegarias rituales, que pueden contrastar con el sentimiento y la necesidad del orante; la *amplitud* de las mismas, que no se conmensura con la de su fervor interior; y más aún, *la situación espiritual y psicológica* de los sujetos, nada o muy poco compaginables, a veces, con las prácticas religiosas externas.

Se comprende que las prescripciones litúrgicas no pueden acomodarse a estas peculiaridades [15] y que las personas en cuestión han de participar

[15] No obstante, debería tenerse siempre muy presente la norma de moderación dada por Santo Tomás, que dice así: «La medida de las cosas se determina por su fin, como la medicina por la salud. Por eso la oración debería durar lo que convenga para excitar el fervor del deseo interior. Cuando ha rebasado esta medida, de tal modo que su continuación

lo mejor que les sea posible en los oficios públicos que les sean obligados, pues, a pesar de sus inconveniencias, no dejarán de serles fructuosos. Pero es preciso reconocer que las exterioridades litúrgicas no son entonces el mejor cauce para la piedad íntima de esas almas. El modo en que Dios se les comunica es entonces el mejor para comunicarse con El».

De todo esto se deduce con toda claridad y evidencia que no es buen sistema ni coincide con la verdad objetiva de las cosas el método *exclusivista* de los que pretenden hacer de la oración litúrgica la *única* forma aceptable de relacionar el alma con Dios, ni tampoco el de los que rebajan la importancia de la misma para conceder el monopolio santificador a la oración privada o particular. Ambos extremos son igualmente viciosos; la verdad se halla en el término medio, o sea, en la perfecta armonía y compenetración de ambas formas de oración, que se benefician mutuamente con sus respectivas ventajas y excelencias.

«La oración—escribe dom Columba Marmion, refiriéndose a la mental [16]—es uno de los medios más eficaces para realizar acá en la tierra nuestra unión con Dios y nuestra imitación de Jesucristo. El contacto frecuente del alma con Dios en la fe, por la oración y la vida de oración, ayuda poderosamente a la transformación de nuestra alma desde el punto de vista sobrenatural. La oración bien hecha, la vida de oración, es transformante.

Más aún, la unión con Dios en la oración nos pone en trance de participar con mayor fruto de los otros medios que Cristo ha establecido para comunicarse a nosotros y hacernos semejantes a El. ¿Por qué así? ¿Será la oración más eminente, más eficaz, que el santo sacrificio, que la recepción de los sacramentos, que son los canales auténticos de la gracia? Ciertamente no. Cada vez que nos acercamos a estas fuentes recibimos un aumento de gracia, un acrecentamiento de vida divina. Pero este acrecentamiento depende, en parte al menos, de nuestras disposiciones.

Ahora bien, la oración, la vida de oración, mantiene, estimula, aviva y perfecciona estos sentimientos de fe, de humildad, de confianza y de amor, cuyo conjunto constituye la mejor predisposición del alma para recibir la abundancia de la gracia divina. Un alma familiarizada con la oración saca mayor provecho de los sacramentos y de los restantes medios de salvación que otra en la que la oración, intermitente, se realiza sin continuidad y sin vigor. Un alma que no se entrega con fidelidad a la oración, puede recitar el oficio divino, asistir a la santa misa, recibir los sacramentos, oír la palabra de Dios; pero sus progresos serán con frecuencia muy mediocres. ¿Por qué así? Porque el autor principal de nuestra perfección y de nuestra santidad es el mismo Dios, y la oración mantiene al alma en contacto frecuente con Dios; la oración establece y, después de haberlo establecido, mantiene en el alma como un brasero, en el cual, aunque no siempre en actividad, se esconde siempre el fuego del amor; y cuando esta alma se pone en comunicación directa con la vida divina, por ejemplo en los sacramentos, es como un soplo poderoso que la envuelve, la levanta y la llena con una abundancia maravillosa. La vida sobrenatural de un alma se mide por su unión con Dios

produciría tedio, no se debe prolongar más... E igual que hay que tener esto en cuenta en la oración particular con respecto al fervor del orante, también hay que tenerla en la oración común, por referencia a la devoción del pueblo» (2-2,83,14).

[16] En *Jesucristo, vida del alma* II,10.

por Cristo en la fe y en el amor; es preciso que este amor se manifieste en actos; pero estos actos, para ser producidos de una manera regular e intensa, reclaman la vida de oración. Puede asegurarse que, de ley ordinaria, nuestro progreso en el amor divino depende prácticamente de nuestra vida de oración.»

Y vamos a pasar ahora a otro punto interesantísimo de la vida de la oración: sus diferentes grados y principales fenómenos que les acompañan.

SECCION III

Los grados de oración

490. 1. **Introducción.**—A Santa Teresa de Jesús debemos la clasificación más profunda y exacta de los grados de oración que se conoce hasta la fecha. En su genial *Castillo interior* va describiendo las etapas sucesivas de la santificación del alma en torno a su vida de oración. Para la gran santa de Avila, los grados de oración coinciden con los de la vida cristiana en su marcha hacia la santidad. Este punto de vista, que puede justificarse plenamente por la razón teológica—la intensidad de la oración coincide con la de la caridad—, fue confirmado por San Pío X, en carta al general de los Carmelitas el 7 de marzo de 1914, al decir que los grados de oración enseñados por Santa Teresa representan otros tantos grados de superación y ascenso hacia la perfección cristiana [1].

Sería, pues, aventurado y temerario intentar una nueva clasificación. Nosotros vamos a seguir las huellas de la gran santa española, bien persuadidos de que haciéndolo así pisamos terreno firme y seguro.

Se ha reprochado a Santa Teresa que insiste demasiado en lo psicológico, con perjuicio de lo teológico [2]. Creemos, sin embargo, que esta acusación —que tiene, desde luego, un fundamento real—no se puede lanzar contra una mujer que no se propuso en sus libros «hacer teología», sino únicamente enseñar a sus monjas en lenguaje sencillo y familiar, «como de vieja castellana junto al fuego», el verdadero *camino de perfección* o sendero que habían de recorrer para alcanzar las cumbres de la santidad. Falta en ella, naturalmente, la doctrina teológica, especulativa, de principios; se mueve únicamente en el terreno psicológico y experimental. Pero sus magistrales descripciones concuerdan y se armonizan maravillosamente con los principios teológicos más firmes. Al teólogo profesional corresponde señalar el entronque y concordancia de ambas cosas; pero de ningún modo puede prescindir de esos datos experimentales, en los que Santa Teresa aparece como maes-

[1] He aquí las palabras del Santo Pontífice: «... gradus orationis quod numerantur veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse...» (cf. De Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.636).

[2] Cf. Dom Stolz, O.S.B., *Teología de la mística*, en el capítulo titulado «Vida de oración y ascensión mística», p.152ss (ed. Madrid 1951).

tra consumada. Sus descripciones experimentales no han sido superadas hasta ahora absolutamente por nadie—ni siquiera por San Juan de la Cruz—y nos parece muy difícil que lo puedan ser jamás.

Ni se diga que Santa Teresa se limita a describir *su propia experiencia*, y que, por lo mismo, sus descripciones no tienen valor universal ni pueden aplicarse a todas las almas. A esto hemos de responder varias cosas:

1.ª No es enteramente cierto que Santa Teresa se limite a describir su propia experiencia. La Santa conoció y tuvo trato íntimo con gran número de almas que caminaban a su lado por los senderos de la vida espiritual. Dotada como estaba de excepcionales dotes de talento natural y de agudísima penetración psicológica, se fijó en las reacciones de esas almas, observó cuidadosamente sus luchas y dificultades, recibió sus confidencias más íntimas, examinó sus fenómenos extraordinarios y se aprovechó largamente de todo en la redacción de sus obras magistrales. No siempre se refiere a ella misma cuando dice: «Yo conocí un alma...; me dijo una vez un alma que lo había experimentado bien...», etc. Pocos, poquísimos maestros de la vida espiritual y directores de almas han tenido a su disposición tantos datos y de tan alto valor como los que logró reunir Santa Teresa en el trato directo con las almas.

2.ª Nadie más enemigo que Santa Teresa de clasificaciones estrechas y de «libros muy concertados» [3]. Ella misma nos advierte al comenzar su *Castillo interior* o libro de *Las Moradas* que «no hemos de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada... Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza... Esto importa mucho a cualquier alma que tenga oración, poca o mucha, que no la arrincone ni apriete. Déjela andar por estas moradas, arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad; no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola» [4]. Y un poco más adelante nos dice: «Por eso digo que no consideren pocas piezas, sino un millón; porque de muchas maneras entran almas aquí...» [5]

De manera que las moradas teresianas, según proclama la misma Santa, no constituyen departamentos estancos e irreductibles. Caben en ellas infinidad de matices y pueden caminar por ellas holgadamente todas las almas que aspiren a la perfección, cualquiera que sea el camino particular por donde el Espíritu Santo las conduzca. Pero como punto de partida para una clasificación ordenada y metódica de los principales grados y manifestaciones de la vida de oración en sus líneas fundamentales, nos parece que las descripciones de Santa Teresa son de un precio y valor incalculable por llegar hasta las raíces más hondas de *la psicología humana común a todas las almas*.

Por estas razones, nosotros vamos a seguir a la gran Doctora Mística con escrupulosa fidelidad. Esto no quiere decir que dejemos de aprovechar al paso las preciosas enseñanzas de otros grandes místicos experimentales, sobre todo las de San Juan de la Cruz, en todo tan conforme con Santa Teresa; de San Francisco de Sales, del Venerable P. Granada—otro gran maestro de la vida de oración—y de otros muchos antiguos y modernos, que completarán y redondearán las doctrinas teresianas [6]. En todo caso, no es menester advertir que tendremos siempre delante los grandes principios del Doctor Angélico, con los que tan maravillosamente concuerdan las enseñanzas de Santa Teresa.

[3] Cf. *Camino* 21,4.
[4] *Moradas primeras* II,8.
[5] *Ibid.*, II,12.
[6] El lector que quiera más abundante información sobre las principales clasificaciones de los grados de oración propuestos antes y después de Santa Teresa, puede encontrarla en RIBET, *La mystique divine* t.I c.10 y en el P. ARINTERO, *Grados de oración* a.6.

491. 2. **Clasificación que adoptamos.**—He aquí en esquema la clasificación de los grados de oración propuesta por la mayoría de los autores espirituales en pos de las huellas de Santa Teresa, que vamos a exponer detalladamente en las páginas siguientes:

1.º Oración vocal.
2.º Meditación.
3.º Oración afectiva.
4.º Oración de simplicidad.
5.º Recogimiento infuso.
6.º Quietud.
7.º Unión simple.
8.º Unión extática.
9.º Unión transformativa.

Los tres primeros grados pertenecen a la *vía ascética*, que comprende las *tres primeras moradas* del *Castillo interior;* el cuarto señala el momento de transición de la ascética a la mística, y los otros cinco pertenecen a la *vía mística*, que comienza en las *cuartas moradas* y llega hasta la cumbre del castillo (santidad consumada). El paso de los grados ascéticos a los místicos se hace de una manera gradual e insensible, casi sin darse cuenta el alma, como veremos ampliamente en su lugar. Son las etapas fundamentales del camino de la perfección, que van sucediéndose con espontánea naturalidad, poniendo claramente de manifiesto *la unidad de la vida espiritual y la absoluta normalidad de la mística, a la que todos estamos llamados*, y a la que llegarán de hecho todas las almas que no pongan obstáculos a la acción de la gracia y sean enteramente fieles a las divinas mociones del Espíritu Santo.

A) ETAPA PREDOMINANTEMENTE ASCETICA

492. Decimos *predominantemente* (y no *ascética*, sin más) porque, como ya hemos explicado en otro lugar, no se da nunca en la vida cristiana una etapa *exclusivamente* ascética y otra *exclusivamente* mística. La ascética y la mística se compenetran mutuamente como dos aspectos distintos de un mismo camino espiritual, en cuya etapa primera *predominan* los actos ascéticos, y en la segunda, los místicos. El asceta comienza ya a recibir desde los primeros pasos de su vida espiritual cierta influencia más o menos latente o intensa de los dones del Espíritu Santo (mística) y el místico más encumbrado realiza con frecuencia actos francamente ascéticos con ayuda de la gracia ordinaria. Se trata, pues, de mero *predominio* de unos u otros actos; no de exclusivismos de ninguna clase. Hemos explicado todo esto en otra parte, donde remitimos al lector (cf. n.177-180).

Primer grado de oración: la vocal

El primer grado de oración, al alcance de todo el mundo, lo constituye la vocal. *Es aquella que se manifiesta con las palabras de nuestro lenguaje articulado,* y constituye la forma casi única de la oración pública o litúrgica.

493. 1. Conveniencia y necesidad de la oración vocal.—Santo Tomás se pregunta en la *Suma Teológica* «si la oración debe ser vocal» (II-II,83,12). Contesta diciendo que forzosamente tiene que serlo la oración *pública* hecha por los ministros de la Iglesia ante el pueblo cristiano que ha de participar en ella, pero no es de absoluta necesidad cuando la oración se hace privadamente y en particular. Sin embargo —añade—, no hay inconveniente en que sea vocal la misma oración privada por tres razones principales: *a)* para excitar la devoción interior, por la cual se eleva el alma a Dios; de donde hay que concluir que debemos usar de las palabras exteriores en la medida y grado que exciten nuestra devoción, y no más; si nos sirven de distracción para la devoción interior, hay que callar [7]; *b)* para ofrecerle a Dios el homenaje de nuestro cuerpo además de nuestra alma; y *c)* para desahogar al exterior la vehemencia del afecto interior.

Nótese la singular importancia de esta doctrina. La oración vocal de tal manera depende y se subordina a la mental, que en privado, únicamente para excitar o desahogar aquélla, tiene razón de ser. Es cierto que con ella ofrecemos, además, un homenaje corporal a la divinidad; pero desligada de la mental, en realidad ha dejado de ser oración, para convertirse en un acto puramente mecánico y sin vida. Volveremos sobre esto al hablar de la necesidad de la atención.

La necesidad de la oración vocal es manifiesta en la oración pública o litúrgica; únicamente a base de ella pueden intervenir todos los fieles en una oración común. Y en igualdad de condiciones, o sea, realizada con el mismo grado de fervor, es más provechosa que la privada; hay un texto del todo claro en el Evangelio [8]. Además, cuando se trata de la oración oficial de la Iglesia, tiene una particular eficacia santificadora en virtud de la intervención misma de la Iglesia, que suena ante los oídos del Señor como la voz de la esposa: «vox sponsae» [9]. Con todo, siempre será cierto que nada absolutamente puede suplir al

[7] A no ser—naturalmente—que la oración vocal sea *obligatoria* para el que la emplea, como lo es para el sacerdote y religioso de votos solemnes el rezo del breviario.

[8] Mt 18,20: «Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».

[9] Cf. las preciosas conferencias de Dom Columba Marmion dedicadas a la oración litúrgica en *Jesucristo, vida del alma* c.9, y en *Jesucristo, ideal del monje* 14 y 15.

fervor de la caridad con que se realiza la oración. Y así, si un alma ejercita con mayor conato e intensidad el amor a Dios en la oración callada y mental que en la vocal, merecerá más con aquélla y deberá renunciar a sus oraciones vocales, a excepción de las estrictamente obligatorias según su estado. Lo contrario sería preferir lo menos perfecto en perjuicio de lo mejor y confundir lamentablemente la devoción con las devociones.

494. 2. **Sus condiciones.**—Según Santo Tomás y la naturaleza misma de las cosas, la oración vocal ha de tener dos condiciones principales: *atención* y profunda *piedad*.

a) ATENCIÓN.—Al contestar el Doctor Angélico a la pregunta sobre «si la oración ha de ser atenta» (83,13), establece unas luminosas distinciones que es preciso tener muy en cuenta.

La oración—dice—tiene o produce tres efectos: el primero es *merecer*, como cualquier otro acto de virtud, y para ello no es menester la atención actual, basta la virtual [10]. El segundo es *impetrar* de Dios las gracias que necesitamos, y para ello basta también la atención virtual, aunque no bastaría para ninguno de estos dos efectos la simplemente habitual. El tercero, finalmente, es cierto deleite o refección espiritual del alma, y para sentirlo es absolutamente necesaria la atención *actual*.

A continuación señala el Angélico Doctor la triple clase de atención que se puede poner en la oración vocal, a saber: la *material*, que atiende a pronunciar correctamente las palabras en las fórmulas de oración; la *literal*, que se fija y atiende al *sentido* de esas palabras, y la *espiritual* o *mística*, que atiende al fin de la oración, o sea a Dios y a la cosa que se pide. Esta última es la más excelente, pero el ideal consiste en la unión de las tres, que son perfectamente compatibles entre sí.

Es admirable la correspondencia entre esta doctrina del Angélico y la de Santa Teresa de Jesús. La insigne monja castellana parece salir de las aulas de una facultad de Teología cuando escribe con galanura inimitable:

«Porque a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración; no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración. Porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, *no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios*. Porque aunque algunas veces sí será aunque no lleve este cuidado, más es habiéndole llevado otras. Mas quien tuviese de costumbre hablar con la majestad de Dios como hablaría con su esclavo,

[10] Sabido es que la atención puede ser *externa* e *interna*. La primera es aquella que evita todos los actos externos que serían del todo incompatibles con la atención a lo que se está haciendo interiormente (v.gr., la lectura—durante la oración—de un libro completamente ajeno a ella). La *interna* es la que excluye, además, la divagación de la mente. Esta última se subdivide en *habitual*, *virtual* y *actual*. La *habitual*—que sólo abusivamente se puede llamar atención, porque en realidad no es tal—es la que tienen permanentemente, aun durante el sueño, las personas que suelen llevar una vida de oración. Más que atención es una *propensión* a la atención. La *virtual* es la que se tuvo al principio de la oración y perdura a todo lo largo de la misma mientras no se retracte, aunque sobrevengan distracciones *involuntarias*. Y la *actual* es la que *hic et nunc* está atendiendo a la oración dándose plena cuenta de ello.

que ni mira si dice mal, sino lo que se le viene a la boca y tiene aprendido por hacerlo otras veces, *no la tengo por oración, ni plegue a Dios que ningún cristiano la tenga de esta suerte*» [11].

De manera que la oración vocal para que sea propiamente oración es menester que sea atenta. La atención *actual* sería la mejor, y a conseguirla a toda costa han de enderezarse los esfuerzos del alma [12]. Pero al menos es indispensable la *virtual*, que se ha puesto intensamente al principio de la oración y sigue influyendo en toda ella a pesar de las distracciones *involuntarias* que puedan sobrevenir. Si la distracción es plenamente voluntaria, constituye un verdadero pecado de irreverencia, que, según el Doctor Angélico, impide el fruto de la oración (83,13 ad 3).

b) PROFUNDA PIEDAD.—Es la segunda condición, complementaria de la anterior. Con la atención aplicábamos nuestra inteligencia a Dios. Con la piedad ponemos en contacto con El el corazón y la voluntad. Esta piedad profunda envuelve y supone un conjunto de virtudes cristianas de primera categoría: la caridad, la fe viva, la confianza, la humildad, la devoción y reverencia ante la Majestad divina y la perseverancia (83,15). Es preciso llegar a recitar así nuestras oraciones vocales. No hay inconveniente en disminuir su número si no nos es posible recitarlas todas en esta forma. Pero lo que en modo alguno puede admitirse es convertir la oración en un acto mecánico y sin vida, que no tiene ante Dios mayor influencia que la que podrían tener esas mismas oraciones recitadas por un gramófono o cinta magnetofónica. Más vale una sola avemaría bien rezada que un rosario entero con voluntaria y continuada distracción. Esto nos lleva a plantear la cuestión del tiempo que ha de durar la oración vocal.

495. 3. Duración de la oración vocal.—Santo Tomás se plantea expresamente este problema al preguntar «si la oración ha de ser muy larga» (83,14). Contesta con la clarividencia de siempre, estableciendo una distinción. En su causa—dice—, esto es, en el afecto de la caridad, de donde tiene su origen, la oración debe ser permanente y continua, porque el influjo actual o virtual de la caridad ha de alcanzar a todo el conjunto de nuestra vida; y en este sentido, todo cuanto hacemos estando en gracia de Dios y bajo la influencia de la caridad puede decirse que es oración. Pero, considerada en sí misma y en cuanto

[11] *Moradas primeras* I,7.
[12] Véase lo que hemos dicho al hablar de la purificación activa de la memoria y de la imaginación (cf. n.245-46), que es muy conveniente para evitar las distracciones en la oración.

tal, la oración no puede ser continua, ya que hemos de vacar a otros muchos negocios indispensables. Ahora bien: la cantidad de una cosa cualquiera ha de ser proporcionada al fin a que se ordena, como la cantidad de medicina que tomamos es ni más ni menos que la necesaria para la salud. De donde hay que concluir que la oración debe durar todo el tiempo que sea menester para excitar el fervor interior, y no más. Cuando rebase esta medida de tal forma que no pueda continuarse sin tedio ni fastidio, ha de cesar la oración. Y esto ha de tenerse en cuenta no sólo en la oración privada, sino también en la pública, que debe durar cuanto sea menester para excitar la devoción del pueblo, sin causarle tedio ni aburrimiento.

De esta luminosa doctrina se desprenden las siguientes consecuencias prácticas:

1.ª No es conveniente multiplicar las palabras en la oración, sino insistir sobre todo en el afecto interior. Nos lo advierte expresamente el Señor en el Evangelio: «Cuando orareis no habléis mucho, como los gentiles, que piensan serán escuchados a fuerza de palabras. No os asemejéis a ellos, pues vuestro Padre conoce perfectamente las cosas que necesitáis antes de que se las pidáis» (Mt 6,7-8). Ténganlo en cuenta tantos devotos y devotas que se pasan el día recitando plegarias inacabables, con descuido acaso de sus deberes más apremiantes.

2.ª No se confunda la prolijidad en las fórmulas de oración—que debe cesar cuando se haya logrado el afecto o fervor interior—con la permanencia en oración mientras dure ese fervor. Esto último es convenientísimo y debe prolongarse todo el tiempo que sea posible, incluso varias horas, si es compatible con los deberes del propio estado (cf. 83,14 ad 1,2 et 4). El mismo Cristo nos dio ejemplo de larga oración, pasando a veces en ella las noches enteras (Lc 6,12) e intensificándola en medio de su agonía de Getsemaní (Lc 22,43), aunque sin multiplicar las palabras, sino empleando siempre la misma breve fórmula: «fiat voluntas tua».

3.ª Como el fin de la oración vocal es excitar el afecto interior, no hemos de vacilar un instante en abandonar las oraciones vocales—a no ser que sean obligatorias—para entregarnos al fervor interior de la voluntad cuando éste ha brotado con fuerza. Sería un error muy grande querer continuar entonces el rezo vocal, que habría perdido ya toda su razón de ser y podría estorbar al fervor interior [13].

496. 4. Las fórmulas de oración vocal.—Es imposible sobre este asunto dar normas fijas que tengan valor universal para todas las almas. Cada una ha de seguir el impulso interior del Espíritu Santo y emplear las fórmulas que más exciten su fervor y devoción, o no emplear ninguna determinada si encuentra la paz hablando sencillamente con Dios como un niño

[13] He aquí cómo expone esta doctrina el dulce SAN FRANCISCO DE SALES: «Si, haciendo oración vocal, sentís vuestro corazón atraído y convidado a la oración interior o mental, no rehuséis hacerlo así, mas dejad vuestro corazón inclinarse dulcemente de ese lado y no os preocupéis poco ni mucho de no haber terminado las oraciones vocales que tenías intención de recitar; porque la oración mental que habéis hecho en su lugar es más agradable a Dios y más útil a vuestra alma. Exceptúo el oficio eclesiástico, si estáis obligado a decirlo, porque en este caso es preciso cumplir el deber» (*Vida devota* p.2.ª c.1 n.9).

pequeño con su padre. Objetivamente hablando, es indudable que las mejores fórmulas son las que la Iglesia nos propone en su liturgia oficial. Tienen una eficacia especial para expresar los deseos de la Esposa de Cristo y recibir la influencia colectiva de los miembros todos de su Cuerpo místico. Las fórmulas más conocidas y familiares son precisamente las de más hondo contenido y profundidad. No hay nada comparable al Padre nuestro, el avemaría, el credo, la salve, el *Gloria*, el *Angelus*, las oraciones de la mañana y de la noche, la bendición de la mesa, las palabras que pronunciamos al hacer la señal de la cruz, al acercarnos a comulgar, el acto de contrición y la confesión general. El rezo del rosario, tan profundo y sencillo al mismo tiempo, constituye también una de las plegarias favoritas del pueblo cristiano deseoso de honrar a María y recibir de ella su bendición maternal. No podemos detenernos en exponer esas preciosas fórmulas de oración, pero es forzoso que hagamos una excepción con la más excelente y sublime de todas: el Padre nuestro, llamado también «oración dominical» por haber brotado de los labios mismos del divino Redentor.

497. 5. **Exposición del Padre nuestro.**—Santo Tomás pregunta en un artículo de la *Suma Teológica* «si están bien puestas las siete peticiones del Padre nuestro» (83,9). Creemos que la maravillosa doctrina que expone al contestar afirmativamente hace de ese artículo uno de los más sublimes y profundos de su obra inmortal, verdadero alcázar de la Teología católica.

He aquí la doctrina del Santo, con algunas ampliaciones para facilitar su plena inteligencia a los no versados en Teología.

Comienza Santo Tomás diciendo que la oración dominical es perfectísima, ya que en ella se contiene todo cuanto hemos de pedir y en el orden mismo con que hay que pedirlo. He aquí sus palabras:

> «La oración del Señor es perfectísima; porque, como dice San Agustín, *si oramos recta y congruentemente, nada absolutamente podemos decir que no esté contenido en esta oración*. Porque como la oración es como un intérprete de nuestros deseos ante Dios, solamente podemos pedir con rectitud lo que rectamente podemos desear. Ahora bien: en la oración dominical no sólo se piden todas las cosas que rectamente podemos desear, sino hasta por el orden mismo con que hay que desearlas; y así esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que informa y rectifica todos nuestros afectos y deseos».

A continuación comienza el Angélico la exposición del Padre nuestro. Para entender el primer párrafo conviene tener presente lo que ya dejamos explicado al comienzo de esta obra, a saber: que el fin último y absoluto de la vida cristiana es la

gloria de Dios, y el fin secundario o relativo es nuestra propia perfección y felicidad (cf. n.36-37). Escuchemos ahora a Santo Tomás:

«Es cosa clara que lo primero que hay que desear es el fin; y después los medios para llegar a él. Ahora bien: nuestro fin es Dios. Y hacia El tienden nuestros afectos de dos maneras: la primera, en cuanto queremos la gloria de Dios; la segunda, en cuanto queremos gozar de ella. La primera pertenece al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda corresponde al amor con que nos amamos a nosotros en Dios. Y por eso la primera petición del Padre nuestro es *santificado sea tu nombre*, por la cual pedimos la gloria de Dios; y la segunda es *venga a nosotros tu reino*, por la cual pedimos llegar a la gloria de su reino, esto es, alcanzar la vida eterna».

Como se ve, las dos primeras peticiones del Padre nuestro no pueden ser más sublimes. En la primera pedimos la gloria de Dios, o sea, que todas las criaturas reconozcan y glorifiquen (eso significa aquí *santificar)* el nombre de Dios. Tal es el fin último de la creación: la gloria de Dios, o, más exacta y teológicamente, *Dios mismo* glorificado por sus criaturas. Esta gloria de Dios constituía la obsesión de todos los santos. En la cumbre de la montaña de la santidad se lee siempre e indefectiblemente el rótulo que puso San Juan de la Cruz en lo alto de su *Monte Carmelo:* «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios». El *yo* humano, terreno y egoísta, ha muerto definitivamente.

Pero Dios ha querido encontrar su propia gloria en nuestra propia felicidad. No solamente no se nos prohíbe, sino que se *nos manda* desear nuestra propia felicidad en Dios. Pero únicamente en segundo lugar, en perfecta subordinación a la gloria de Dios, en la medida y grado de su beneplácito divino: «buscad *primero* el reino de Dios y su justicia, y *todo lo demás* se os dará *por añadidura*» (Mt 6,33). Al pedirle a Dios el advenimiento de su reino sobre nosotros, le pedimos en realidad la gracia y la gloria para nosotros; o sea, lo más grande y sublime que podemos pedir *después* de la gloria de Dios.

Después del *fin* principal y secundario hay que desear, lógicamente, los *medios* para alcanzarlo. Sigamos escuchando a Santo Tomás:

«Al fin que acabamos de decir nos puede ordenar algo de dos maneras: *directa* o *indirectamente* [14]. Directamente *(per se)* nos ordena el bien que sea útil al fin. Y este bien puede ser de dos maneras: primaria y principalmente, nos ordena al fin el mérito con que merecemos la bienaventuranza eterna obedeciendo a Dios, y por esto se ponen aquellas palabras: *hágase tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo;* secundaria e instrumentalmente, todo

[14] El Santo emplea la fórmula escolástica *per se* y *per accidens*, que en nuestro caso puede traducirse muy bien por *directa* e *indirectamente*.

aquello que puede ayudarnos a merecer la vida eterna, y para esto se dice: *el pan nuestro de cada día dánosle hoy*. Y esto es verdadero tanto si se entiende del pan sacramental, cuyo uso cotidiano es muy provechoso al hombre (y en el que se sobrentienden todos los demás sacramentos), como si se entiende del pan material, significando con ese pan todas las cosas necesarias para vivir; porque la Eucaristía es el principal sacramento, y el pan material es el principal alimento».

Como se ve, después de haber pedido lo relativo al fin principal y al secundario, se empieza inmediatamente a pedir lo relativo a los medios. También aquí se procede ordenadamente, pidiendo *en primer lugar* que cumplamos la voluntad de Dios de manera tan perfecta, si fuera posible, como se cumple en el cielo. Es porque el cumplimiento de la voluntad de Dios es el *único medio directo e inmediato* de glorificar a Dios y de santificar nuestra alma. Nadie se santificará ni podrá glorificar a Dios más que cumpliendo exacta y rigurosamente su divina y adorable voluntad. Si Dios nos pide oscuridad y silencio, enfermedad e impotencia, vida escondida y desconocida, es inútil que tratemos de glorificarle o de santificarnos soñando en grandes empresas apostólicas o en obras brillantes en el servicio de Dios: andaremos completamente fuera de camino. Nada glorifica a Dios ni santifica al alma sino el perfecto cumplimiento de su divina voluntad.

Pero, al lado de este medio fundamental e inmediato, necesitamos también la ayuda de los *medios secundarios*, simbolizados en la palabra *pan*, que es el alimento por excelencia. Pedimos el *pan*, o sea, lo indispensable para la vida (nada de riquezas y honores, que son bienes fugaces y aparentes, que tanto se prestan a desviarnos de los caminos de Dios); y únicamente *para hoy*, «con el fin de quedar obligados a pedirlo mañana y corregir nuestra codicia»—como dice admirablemente el catecismo—y para que descansemos confiados y tranquilos en los brazos de la providencia amorosísima de Dios, que alimenta a los pájaros del cielo y viste a las flores del campo con soberana hermosura (Mt 6,25-34).

Sigamos la exposición de Santo Tomás.

«*Indirectamente (per accidens)* nos ordenamos a la bienaventuranza removiendo los obstáculos que nos la podrían impedir. Tres son estos obstáculos: el primero y principal es *el pecado*, que nos excluye directamente del reino de los cielos, y por esto decimos *perdónanos nuestras deudas*. El segundo es la *tentación*, que es como la antesala del pecado y puede impedirnos el cumplimiento de la divina voluntad, y por esto añadimos *no nos dejes caer en la tentación*. El tercero, finalmente, lo constituyen todas las demás calamidades de la vida que pueden perturbar nuestra alma, y para ello decimos *líbranos de todo mal*».

A través de esta magnífica exposición de Santo Tomás —completada todavía con la solución a las objeciones—, se advierte claramente que es imposible pedir a Dios más cosas, ni mejores, ni más ordenadamente, ni con menos palabras, ni con mayor sencillez y confianza que en la sublime oración del Padre nuestro. Por eso, los santos, iluminados por Dios mediante los dones del Espíritu Santo, encuentran un verdadero «maná escondido» en la oración dominical. Viven de ella años enteros, y aun toda la vida, alimentando su oración con sus divinas peticiones. Santa Teresita llegó a no encontrar gusto sino en el Padre nuestro y avemaría [15]. Santa Teresa lo comenta magistralmente en su *Camino de perfección* [16]. Y muchas almas sencillas y humildes encuentran en él pasto abundantísimo para su oración [17] y hasta para remontarse a las más altas cumbres de la contemplación y unión con Dios. Lo dice expresamente Santa Teresa de Jesús:

«Conozco una persona que nunca pudo tener sino oración vocal, y asida a ésta lo tenía todo; y si no rezaba, íbasele el entendimiento tan perdido, que no lo podía sufrir. Mas tal tengamos todos la mental. En ciertos *Paternósters* que rezaba a las veces que el Señor derramó sangre se estaba, y en poco más rezado, algunas horas. Vino una vez a mí muy acongojada, que no sabía tener oración mental ni podía contemplar, sino rezar vocalmente. Preguntéle qué rezaba; y vi que, asida al *Paternóster, tenía pura contemplación y la levantaba el Señor a juntarla consigo en unión;* y bien se parecía en sus obras recibir tan grandes mercedes, porque gastaba muy bien su vida. Así, alabé al Señor y hube envidia su oración vocal. Si esto es verdad, como lo es, *no penséis los que sois enemigos de contemplativos que estáis libres de serlo, si las oraciones vocales rezáis como se han de rezar*, teniendo limpia conciencia» [18].

Y en otro lugar de sus obras añade la insigne Doctora Mística este espléndido panegírico del Padre nuestro: «Es cosa para alabar mucho al Señor cuán subida en perfección es esta oración evangelical, bien como ordenada de tan buen Maestro, y así podemos, hijas, cada una tomarla a su propósito. Espántame ver que en tan pocas palabras *está toda la contemplación y perfección encerrada*, que parece no hemos menester otro libro, sino estudiar en éste. Porque hasta aquí nos ha enseñado el Señor todo el modo de oración y de alta contemplación, desde los principiantes a la oración mental y de quietud y unión que, a ser yo para saberlo decir, se pudiera hacer un gran libro de oración sobre tan verdadero fundamento» [19].

Es, pues, de la mayor importancia en la vida espiritual el rezo ferviente de las oraciones vocales. Nunca se pueden omitir del todo, ni siquiera en las más altas cumbres de la santidad. Llega un momento, como veremos, en el que empeñarse en

[15] «Algunas veces, cuando mi espíritu se halla en gran sequedad, de modo que no se me ocurre ni un pensamiento bueno, rezo muy despacio un Padrenuestro o un avemaría. Estas oraciones son *las únicas que me elevan*, las que nutren mi alma a lo divino; ellas me bastan» (*Historia de un alma* c.10 n.19).

[16] Desde el capítulo 27 hasta el 42 (final del libro).

[17] Recuérdese el caso de aquella pobre vaquera que hemos citado más arriba (cf. n.409,1).

[18] *Camino* 30,7.

[19] *Camino* 37,1; cf. 42,5.

continuar el procedimiento discursivo de la meditación ordinaria representaría una imprudencia y un gran obstáculo para ulteriores avances; pero esto jamás ocurre con la oración vocal. Siempre es útil y conveniente, ya sea para excitar el fervor interior, ya para desahogarlo cuando es demasiado vehemente. La enemistad con las oraciones vocales es un signo de mal espíritu, en el que han incurrido una verdadera legión de almas ilusas y de falsos místicos.

SEGUNDO GRADO DE ORACIÓN: LA MEDITACIÓN

Siendo abundantísima la literatura religiosa sobre la meditación discursiva como forma ordinaria de oración mental en la mayor parte de las personas piadosas, nos limitaremos a recoger aquí con brevedad los puntos fundamentales.

498. I. **Naturaleza.**—La meditación discursiva puede definirse como *la aplicación razonada de la mente a una verdad sobrenatural para convencernos de ella y movernos a amarla y practicarla con ayuda de la gracia.* El examen detallado de la definición nos dará a conocer los elementos fundamentales de este modo de oración.

«LA APLICACIÓN RAZONADA DE LA MENTE...»—Es el elemento más típico y característico de la meditación, que la distingue perfectamente de los restantes grados de oración mental. Todos suponen una *aplicación de la mente* al objeto que se está considerando o contemplando (es, sencillamente, la *atención,* que es indispensable y común a todos los grados de oración ascéticos o místicos), pero la meditación tiene como nota típica y característica una aplicación *razonada, discursiva,* a modo de *raciocinio.* De tal manera es esencial este elemento, que, si falta, ha desaparecido la meditación en cuanto tal. Cuando el discurso desaparece, el alma ha dado en la distracción, o en la oración afectiva, o en la contemplación; y en cualquiera de los tres casos, la meditación ya no existe.

Claro que el discurso de la razón está muy lejos de ser el fin de la meditación como oración cristiana. ¿En qué se distinguiría entonces del simple estudio o especulación sobre la verdad revelada? Como veremos en seguida, ese discurso se encamina a una finalidad afectiva y práctica, sin la cual dejaría de ser oración. Pero como elemento previo o preparatorio es tan indispensable, que sin él no hay meditación propiamente dicha. *Toda meditación implica discurso,* aunque no sea éste el elemento más importante de la misma.

«... A UNA VERDAD SOBRENATURAL...»—Es evidente desde el momento en que nos encontramos ante una *oración,* no ante un estudio científico de una rama cualquiera del saber humano. Esa verdad sobrenatural puede ser muy varia: un texto de la Sagrada Escritura, un pasaje de la vida de Cristo o de un santo cualquiera, un principio teológico, una fórmula litúrgica, etc., etc.; pero siempre con la doble finalidad que vamos a explicar a continuación.

«... PARA CONVENCERNOS DE ELLA...»—La meditación como oración cristiana tiene *dos finalidades:* una *intelectiva* y otra *afectiva.* La intelectiva tiene

por objeto llegar a *convicciones firmes* y *enérgicas* que resistan el embate de las influencias contrarias que puedan sobrevenir por parte de los enemigos del alma. Sin estas convicciones firmes, el alma sucumbiría fácilmente ante tales acometidas. Lo puramente sentimental y sensiblero puede producir un efecto momentáneo de felicidad y de paz; pero no teniendo su apoyo y fundamento en la firme convicción intelectiva, se hundirá sin resistencia al menor soplo de pasión. No se puede construir una casa sólida sobre la arena movediza del sentimiento; es preciso el fundamento pétreo e inconmovible de las convicciones hondamente arraigadas en la inteligencia. A lograrlas se endereza directamente esta primera finalidad de la meditación.

Pero esta sola no basta. Ni siquiera es la principal en cuanto oración. Esas firmes convicciones pueden también adquirirse con el simple estudio de la verdad sagrada sin intención alguna de oración. Por esto es menester añadir la segunda y más importante finalidad, que acabará de perfilar el concepto cabal de la meditación cristiana.

«... Y MOVERNOS A AMARLA...»—He aquí el elemento más importante de la meditación en cuanto oración cristiana. Es menester que la voluntad se lance al amor de la verdad que el entendimiento le presenta elaborada por su discurso. Si transcurriera todo el tiempo dedicado a la meditación en los procedimientos discursivos preliminares, en realidad no habría oración. Sería un estudio más o menos orientado a la piedad, pero en modo alguno un ejercicio de oración [19]. Esta comienza propiamente cuando el alma, enardecida por la verdad sobrenatural que el entendimiento convencido le presenta, prorrumpe en afectos y actos de amor a Dios, con quien establece un contacto íntimo y profundo *que da a la meditación anterior toda su razón de ser en cuanto oración cristiana.*

Claro que es preciso que este amor y entusiasmo afectivo no quede en las puras regiones del corazón o de la fantasía. Es menester que se traduzca en enérgicas resoluciones prácticas. Y a ello responde el nuevo elemento de la definición, que termina y redondea el concepto integral de la oración discursiva.

«... Y PRACTICARLA CON AYUDA DE LA GRACIA».—Toda meditación bien hecha ha de terminar en un *propósito* y en una *plegaria*. Un propósito enérgico de llevar a la práctica las consecuencias que se desprenden de aquella verdad o misterio que hemos considerado y amado y una plegaria a Dios pidiéndole su gracia y bendición para poderlo cumplir de hecho, ya que nada absolutamente podemos hacer sin El.

> Nunca se insistirá bastante en estos dos últimos elementos de la definición: el amor de Dios y el propósito práctico, enérgico y decidido. Son legión incontable las almas piadosas que se ejercitan diariamente en la meditación y que, sin embargo, apenas sacan de ella ningún provecho práctico. La explicación hay que buscarla en el modo defectuoso de hacerla. Insisten demasiado en lo que no es sino *mera preparación* para la oración propiamente dicha. Se pasan el tiempo leyendo, discurriendo o en perpetua distracción semivoluntaria. El resultado es que cuando termina el tiempo destinado a la oración no han permanecido en ella, en realidad, un solo instante. De su alma no ha brotado un solo acto de amor, una aspiración a Dios, un propósito práctico, concreto y enérgico. «Son almas tullidas—decía San-

[19] «Sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, *no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho*» (SANTA TERESA, *Moradas cuartas* I,7; cf. *Fundaciones* 5,2).

ta Teresa de Jesús—, que, si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten, como al que hacía treinta años que estaba en la piscina, tienen harta mala ventura y gran peligro» [20].

499. 2. Importancia y necesidad de la meditación.— La meditación, que es convenientísima para salvarse, es absolutamente imprescindible para emprender seriamente el camino de la propia santificación. Vamos a examinar estas dos afirmaciones.

a) Es CONVENIENTÍSIMA PARA SALVARSE.—La inmensa mayoría de los que viven habitualmente en pecado es sencillamente porque no reflexionan. Ya lo dijo hace muchos siglos el profeta Jeremías, y sus palabras continúan siendo de palpitante actualidad: «Toda la tierra es desolación por no haber quien recapacite en su corazón» (Ier 12,11). En el fondo no tienen mal corazón ni sienten enemistad alguna con las cosas de Dios o de su eterna salvación; pero, entregados con desenfreno a las actividades puramente naturales (negocios, etc.) y olvidados enteramente de los grandes intereses de su alma, fácilmente se dejan llevar del ímpetu de sus pasiones desordenadas—que no encuentran ningún obstáculo ni freno para expansionarse libremente—, y se pasan años enteros y a veces la vida entera sumergidos en el pecado. La prueba más clara y evidente de que su triste situación espiritual obedecía en el fondo, más que a protervia o maldad de corazón, a un atolondramiento irreflexivo procedente de la ausencia absoluta de todo movimiento de introspección, es que cuando estos tales, por azar o providencia divina, aciertan a practicar una tanda de ejercicios espirituales o asisten a los actos de una misión general suelen experimentar una impresión fuertísima, que les lanza muchas veces a una verdadera conversión, traducida en adelante en una vida cristiana seria e intachable.

Con razón, pues, afirma San Alfonso de Ligorio que la oración mental es incompatible con el pecado. Con los demás ejercicios de piedad puede el alma seguir viviendo en pecado, pero con la oración mental bien hecha no podrá permanecer en él mucho tiempo: o dejará la oración o dejará el pecado [21]. Es, pues, de la mayor importancia para la salvación eterna la práctica asidua y cuidadosa de la meditación cristiana.

b) Es ABSOLUTAMENTE IMPRESCINDIBLE PARA EL ALMA QUE ASPIRE A SANTIFICARSE.—El conocimiento de sí mismo, la humildad profunda, el recogimiento y soledad, la mortificación

[20] *Moradas primeras* 1,8.

[21] He aquí sus propias palabras: «Cum reliquis pietatis operibus potest peccatum consistere, sed non possunt cohabitare oratio et peccatum: anima aut relinquet orationem aut peccatum... Aiebat enim quidam servus Dei quod multi recitent rosarium, officium B.M.Virginis, ieiunent, et in peccatis vivere pergant; sed qui orationem non intermittit, impossibile est ut in Dei offensa vitam prosequatur ducere...» *(Praxis confessarii* n.122).

de los sentidos y otras muchas cosas absolutamente necesarias para llegar a la perfección apenas se conciben ni son posibles moralmente sin una vida seria de meditación bien preparada y asimilada. El alma que aspire a santificarse entregándose de lleno a la vida apostólica con mengua y menoscabo de su vida de oración, ya puede despedirse de la santidad. La experiencia confirma con toda certeza y evidencia que *nada absolutamente puede suplir a la vida de oración, ni siquiera la recepción diaria de los Santos Sacramentos*. Son legión las almas que comulgan y los sacerdotes que celebran la santa misa diariamente y que llevan, sin embargo, una vida espiritual mediocre y enfermiza. La explicación no es otra que la falta de oración mental, ya sea porque la omiten totalmente o porque la hacen de manera tan imperfecta y rutinaria, que casi equivale a su omisión. Repetimos lo que dijimos más arriba: sin oración, sin *mucha oración*, es imposible llegar a la perfección cristiana, cualquiera que sea nuestro estado de vida o las ocupaciones a que nos dediquemos. Ninguna de ellas, por santa que en sí sea, puede suplir a la oración. El director espiritual debe insistir sin descanso en este punto. Lo primero que ha de hacer cuando un alma se confíe a su dirección es llevarla a la vida de oración. No ceda en este punto. Pídale cuenta de cómo le va, qué dificultades encuentra, indíquele los medios de superarlas, las materias que ha de meditar con preferencia, etc. No logrará centrar un alma hasta que consiga que se entregue a la oración de una manera asidua y perseverante, con preferencia a todos los demás ejercicios de piedad.

Pero si su diario y largo ejercicio es absolutamente indispensable, está muy lejos de serlo el método o procedimiento concreto que haya de seguirse. Vamos a examinar esta cuestión.

500. 3. **Método de la meditación.**—Un doble escollo hay que evitar en lo relativo al método o forma de practicar la meditación: la excesiva rigidez y el excesivo abandono. Al principio de la vida espiritual es poco menos que indispensable la sujeción a un método concreto y particularizado. El alma no sabe andar todavía por sí sola, y necesita, como los niños, unas andaderas. Pero a medida que va ya creciendo y desarrollándose sentirá cada vez menos la necesidad de aquellos moldes, y llegará un momento en que su empleo riguroso representaría un verdadero obstáculo e impedimento para la plena expansión del alma en su libre vuelo hacia Dios.

Vamos a recoger aquí con brevedad esquemática algunos de los principales métodos de meditación que se han propuesto a

lo largo de los siglos [22]. Todos ellos se practican en la Iglesia y todos tienen sus ventajas e inconvenientes. El alma, orientada por su director espiritual, ensayará el procedimiento que mejor encaje con su propio temperamento y procurará atenerse a él mientras el movimiento interior de su espíritu no se oriente hacia otros horizontes. Al hacer la elección téngase en cuenta, sobre todo, que el mejor procedimiento para cada uno es el que le empuje con mayor eficacia al amor de Dios y desprecio de sí mismo.

a) **En la antigüedad.**—Según CASIANO [23], la forma de oración mental practicada por los Padres antiguos consistiría en repetir muchas veces con atenta consideración y afecto el versículo «Deus in adiutorium meum intende...» del salmo 69.

b) **En la Edad Media.**—1) SAN BERNARDO en su libro *De consideratione* [24], dirigido al papa Eugenio III, apunta ya un método de oración mental, pero de líneas borrosas e imprecisas.

2) HUGO DE SAN VÍCTOR en algunas de sus obras [25] señala cinco momentos: lección, meditación, oración, operación y contemplación. En su libro *De modo dicendi et meditandi* [26] indica sólo tres: pensamiento *(cogitatio)*, meditación y contemplación.

3) GUIDO CARTUJANO [27] recomienda cuatro: lección, meditación, oración y contemplación, de los cuales «los precedentes sin los siguientes aprovechan poco o nada; pero los siguientes sin los precedentes, nunca o rara vez se pueden tener» (c.71).

Otros muchos autores, principalmente San Buenaventura y Gersón, siguieron exponiendo sus sistemas.

c) **A partir del siglo XVI** se perfilan con mucha precisión—aunque desde distintos puntos de vista—diversos métodos de oración mental:

1) FRAY LUIS DE GRANADA enseña cinco partes o momentos: preparación, lección, meditación, acción de gracias y petición [28].

2) SAN PEDRO DE ALCÁNTARA en su *Tratado de la oración*, que no es sino una adaptación y resumen del libro del P. Gra-

[22] Cf. SAUDREAU, *La piété à travers les âges* passim; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.283-88, y TANQUEREY, n.688-702.

[23] *Collat.* X,10: PL 49,832 et EA.829.

[24] II,2ss; PL 182.745s.

[25] En *De meditandi artificio* (PL 176,993) y *Eruditio didascalica* V,9 (PL 176,797): «Primo lectio ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat».

[26] 5: PL 176,878.

[27] *Scala claustralium*: PL 184,475s.

[28] *Libro de la oración y meditación* tr.1 c.2 y *Memorial de la vida cristiana* tr.6 c.3.

nada, pone seis partes: preparación, lección, meditación, acción de gracias, ofrecimiento y petición [29]. Le siguen la mayor parte de los franciscanos (v.gr., MURILLO en su *Escala espiritual* IV p.3.ª c.8-9).

3) El P. JERÓNIMO GRACIÁN y la mayor parte de los carmelitas posteriores ponen siete: preparación, lección, meditación, contemplación, acción de gracias, petición y epílogo [30]. Pero el P. JUAN DE JESÚS MARÍA y otros en pos de él señalan sólo seis, suprimiendo la contemplación [31].

4) SAN IGNACIO DE LOYOLA señala en sus *Ejercicios espirituales* varios métodos de oración mental: la aplicación de las tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad (n.45-54); contemplación imaginaria de los misterios de la vida de Cristo (n.101-9 y 110-17); aplicación de los cinco sentidos (n.65-71. 121-26); tres «modos de orar» (n.238ss), que consisten: el primero, en una especie de examen en torno a los mandamientos, pecados capitales, etc.; el segundo, en considerar una por una las palabras de una determinada fórmula de oración, v.gr., el Padrenuestro; y el tercero (que el Santo llama «oración por compás»), en pronunciar de una manera rítmica y acompasada (a cada respiración) alguna palabra de una fórmula determinada (el Padrenuestro, por ejemplo) mientras se va meditando en ella. En la famosa «contemplación para alcanzar amor» (n.230-7) propone un método para ascender de las criaturas a Dios, a semejanza de San Buenaventura en su *Itinerario*.

De entre todos los métodos ignacianos, el más conocido y generalizado es el de la aplicación de las tres potencias. He aquí en esquema sus diferentes momentos:

I. Preparación y preludios....
- 1.º Acto de fe en la presencia de Dios y humilde reverencia o acatamiento.
- 2.º Oración preparatoria general, pidiendo la gracia de hacer bien la meditación.
- 3.º Primer preludio: composición de lugar (ejercicio de la imaginación).
- 4.º Segundo preludio: petición de la gracia *especial* que se quiere sacar de la meditación.

29 C.5 (p.486 en el t.10 de las *Obras de Fr. Luis de Granada*, ed. P.Cuervo).
30 *Oración mental* I (*Obras*, ed. P.Silverio, I,336).
31 *Instructio novitiorum* III c.2.

II. Cuerpo de la meditación, o ejercicio de las potencias.
- 1.º La *memoria* = recordando el hecho o asunto con sus variadas circunstancias.
- 2.º El *entendimiento* examinando.....
  1) ¿Qué debo considerar acerca de esta materia?
  2) ¿Qué consecuencias debo sacar para mi vida?
  3) ¿Qué motivos tengo para ello?
  4) ¿Cómo me he conducido hasta hoy en este punto?
  5) ¿Cómo debo portarme en adelante?
  6) ¿Qué dificultades tendré que vencer?
  7) ¿Qué medios debo emplear para lograrlo?
- 3.º La *voluntad*.
  1) Excitando a todas las demás potencias a orar.
  2) Prorrumpiendo en afectos a todo lo largo de la oración, especialmente al final.
  3) Formando propósitos prácticos, concretos, enérgicos, humildes y confiados.

III. Conclusión.
- 1.º Coloquios: con Dios Padre, Jesucristo, la Santísima Virgen y los santos.
- 2.º Examen.....
  1) ¿Cómo hice la meditación?
  2) ¿A qué se debe el haberla hecho bien o mal?
  3) ¿Qué consecuencia práctica he sacado, qué peticiones hice, qué propósitos prácticos, qué luces recibí?
  4) Escoger un pensamiento como «ramillete espiritual» para tenerlo presente durante todo el día.

5) San Francisco de Sales, siguiendo a San Ignacio y a fray Luis de Granada, señala la preparación (presencia de Dios, invocación, proposición del misterio), consideraciones, afectos, propósitos y conclusión con el fruto y ramillete espiritual [32].

6) San Alfonso de Ligorio propugna un método muy parecido: preparación (fe, humildad, contrición, petición), consideración, afectos, petición, propósitos, conclusión (acción de gracias, renovación de los propósitos, petición de auxilio y ramillete espiritual) [33].

7) El llamado Método de San Sulpicio es el que se usa en el seminario de ese mismo nombre en París. Procede del

[32] Cf. *Introducción a la vida devota* II,2-7 (véase I,8-18).
[33] *Praxis confessarii* X,217s; IX,121 (ed. Gaudé, t.4) y *La verdadera esposa* c.15.

cardenal De Bérulle, con retoques del P. De Condren, del Venerable Olier y de Tronson. Es de los más conocidos y generalizados, y tiene por idea básica y fundamental la unión con el Verbo encarnado, que constituye la quintaesencia de la espiritualidad beruliana. He aquí una visión esquemática del mismo:

I. PREPARACION

- Remota = una vida de recogimiento y de sólida piedad.
- Próxima.....
  1) Escoger el punto la víspera por la noche: prever las principales consideraciones y propósitos que habremos de formar.
  2) Dormirse pensando en la materia de la meditación.
  3) Al levantarse aprovechar el *primer tiempo libre* para hacer la meditación.
- Inmediata.....
  1) Ponerse en la presencia de Dios (especialmente en nuestro corazón).
  2) Humillarnos profundamente: acto de contrición.
  3) Invocar al Espíritu Santo: *Veni Sancte Spiritus.*

II. CUERPO DE LA ORACION

- Primer punto: *Adoración* (Jesús ante nosotros).....
  1) Considerar en Dios, en Jesucristo o en algún santo sus afectos, palabras y acciones en torno a lo que hemos de meditar.
  2) Rendirle homenaje de adoración, admiración, alabanza, acción de gracias, amor, gozo o compasión.
- Segundo punto: *Comunión* (Jesús en nuestro corazón).....
  1) Convencernos de la necesidad de practicar aquella virtud.
  2) Afectos de *contrición* por el pasado, de *confusión* por el presente y de *deseo* para el futuro.
  3) Pedir a Dios esa virtud (participando así de las virtudes de Cristo) y por todas nuestras necesidades y las de la Iglesia.
- Tercer punto: *Cooperación* (Jesús en nuestras manos).....
  1) Formar un propósito particular, concreto, eficaz, humilde.
  2) Renovar el propósito de nuestro examen particular.

III. CONCLUSION

1) Dar gracias a Dios por las luces y beneficios recibidos en la oración.
2) Pedirle perdón por las faltas cometidas en ella.
3) Pedirle que bendiga nuestros propósitos y toda nuestra vida.
4) Formar un «ramillete espiritual» para tenerlo presente todo el día.
5) Ponerlo todo en manos de María: *Sub tuum praesidium.*

8) San Juan Bautista de la Salle, que fue discípulo de Tronson, propone a sus hermanos [34] un método muy parecido al de San Sulpicio. Insiste, al prepararse, en la presencia de Dios (en las criaturas, en nosotros, en la Iglesia); siguen tres actos en torno a Cristo (fe, adoración y acción de gracias), tres en torno a sí mismo (confusión, contrición y aplicación del misterio) y tres actos últimos (unión con Cristo, petición e invocación de los santos).

Como se ve, las fórmulas son variadísimas (prueba de que ninguna de ellas es esencial o indispensable), aunque todas vienen a coincidir en el fondo. Se trata de que el alma se ponga en la presencia de Dios, recapacite sobre lo que ha hecho y lo que debe hacer y se entregue a una conversación afectiva con Dios en demanda de sus gracias y bendiciones, terminando con una resolución enérgica, muy concreta y particularizada. Estas son las líneas generales en las que vienen a coincidir todos esos métodos. Cada alma, repetimos, debe escoger el que mejor encaje con su temperamento y psicología, pero sin atarse demasiado, ni mucho menos dejarse esclavizar por él. Deje a su espíritu seguir con facilidad y sin esfuerzo las distintas mociones que le inspire en cada momento la acción santificadora del Espíritu Santo.

501. 4. **Materias que se han de meditar.**—En esto, como en todo, es menester discreción y prudencia. No todas las materias convienen a todos, ni siquiera a una misma alma en situaciones distintas. Los principiantes insistirán, ante todo, en las materias que puedan inspirarles horror al pecado (novísimos, necesidad de purificarse, etc.); las almas adelantadas encontrarán pasto abundantísimo en la vida y pasión de Nuestro Señor; y las muy unidas a Dios, en realidad no tienen ni necesitan materia; siguen en cada caso la moción del divino Espíritu, que suele llevarlas a la contemplación de las maravillas de la vida íntima de la Trinidad Beatísima: «ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley», decía admirablemente San Juan de la Cruz.

Al principio, sin embargo, conviene escoger la materia más apta para el estado y situación del alma, sin perjuicio de dejarse llevar sin resistencia del atractivo interior de la gracia cuando empuja hacia otros horizontes: «déjela andar por estas moradas arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad; no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola» [35]. No

[34] En su *Explication de la méthode d'oraison.*
[35] Santa Teresa, *Moradas primeras* II,8.

conviene tampoco recargar demasiado la materia. He aquí unos consejos muy acertados de un célebre autor, que hacemos enteramente nuestros:

«En principio, la materia debe ser corta, simple y clara, sin complicaciones, refinamientos ni sutilezas. La oración no es un entretenimiento de espíritus ligeros, sino un humilde comparecer del alma ante Dios. Incluso cuando la impotencia o la aridez obligan a una lectura meditada o a una lenta oración vocal en la que se va considerando sucesivamente cada palabra o pensamiento, es preciso no correr de una a otra palabra, sino detenerse el mayor tiempo posible para exprimir y saborear el contenido de cada una de ellas hasta que el corazón se mueva y se caldee.

En las condiciones ordinarias no conviene proponer al espíritu más que un pequeño número de pensamientos. Cuando se sabe orar, uno, dos, tres a lo sumo, bastan para alimentar la más larga oración. No se olvide nunca: no se trata aquí de ver sino para amar o querer. La oración es, ante todo, un ejercicio del corazón. En general, los libros presentan una abundancia tal, que transforma la meditación en lectura espiritual [36]. Claro que no toda la culpa la tienen los libros; de una mesa servida con demasiada abundancia no se debe comer de todo, sino tan sólo según el gusto y apetito. Son preferibles, sin embargo, los libros que no indican para cada día más que dos o tres pensamientos; éstos son los mejores en su clase. Los que para una sola meditación condensan tratados enteros sobre la materia, acusan en sus autores una noción muy defectuosa de la oración; en lugar de simplificarla y facilitarla, la complican y en parte la suprimen» [37].

Es cierto, sin embargo, que muchas personas no aciertan a meditar sino valiéndose de algún libro. La misma Santa Teresa dice de sí misma que pasó más de catorce años en esta forma [38]. En estos casos, el alma debe ayudarse del libro, o rezar vocalmente muy despacio y esforzarse en hacer lo que pueda hasta que Dios disponga otra cosa. Lo que nunca debe hacer es transformar la meditación en simple lectura espiritual. Sería preferible, antes que esto, limitarse a rezar vocalmente. La oración vocal es oración, pero no lo es la simple lectura espiritual.

En cuanto a las materias concretas que conviene elegir, ya hemos dicho que son muy varias según el estado y situación del alma. He aquí unas indicaciones muy prácticas del autor que acabamos de citar:

«Las materias ordinarias que es conveniente meditar son las que unen al alma con Dios, la mantienen en la fiel observancia de sus mandamientos y la ayudan a santificar su vida. Las obligaciones de su estado, los vicios y las virtudes, los novísimos, Dios y sus perfecciones, Jesucristo, sus misterios, sus ejemplos y palabras; la bienaventurada Virgen María y los santos, las solemnidades y los aspectos diversos del ciclo litúrgico; tales son las con-

[36] Nunca se insistirá bastante en la necesidad de ponerse en guardia para no transformar la meditación en simple lectura espiritual.—*N. del A.*

[37] RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.31 n.3.

[38] «Yo estuve más de catorce años que nunca podía tener aún meditación, sino junto con lección. Habrá muchas personas de este arte, y otras que, aunque sea con la lección, no pueden tener meditación, sino rezar vocalmente y aquí se detienen más» (*Camino* 17,3).

sideraciones más propias para excitar la devoción y alimentar la piedad. Pero hay para cada uno puntos particulares sobre los que conviene insistir con frecuencia, tales como el defecto dominante, el atractivo especial de la gracia, los deberes y peligros de su condición y estado. Fuera de éstos y en ellos mismos, las circunstancias, el movimiento interior y los consejos de un sabio director determinan el verdadero campo de la meditación. En todo caso es siempre útil repetir, aunque sea muchas veces, las que más nos han movido y empujado a la oración...

Pero, cualquiera que sea la materia particular que se medite, el objeto principal de nuestras consideraciones y afectos ha de ser siempre Nuestro Señor Jesucristo. Nuestras oraciones, lo mismo que nuestras obras, no son agradables a Dios sino en la medida en que hayan sido hechas en unión con el divino Mediador. Pero nada asegura tanto esta comunión como el mantenerse durante la oración en presencia y bajo la mirada de Jesucristo y dirigir hacia El las consideraciones de la mente y los afectos del corazón» [39].

502. 5. **Detalles complementarios.**—Se refieren principalmente al tiempo, lugar, postura y duración de la oración mental.

a) TIEMPO.—Dos cosas hay que tener muy en cuenta: la necesidad de señalar un tiempo determinado del día y la elección del momento más oportuno.

Cuanto a lo primero, es evidente la conveniencia de señalar un tiempo determinado para vacar a la oración. Si se altera el horario o se va dejando para más tarde, se corre el peligro de omitirla totalmente al menor pretexto. La eficacia santificadora de la oración depende en gran escala de la constancia y regularidad en su ejercicio.

«Pero no todos los tiempos son igualmente favorables para el ejercicio de que hablamos. Los que siguen a la comida, al recreo o al tumulto de las ocupaciones no son aptos para la concentración de espíritu; el recogimiento y la libertad de espíritu son necesarios para la ascensión del alma hacia Dios.

Según los maestros de la vida espiritual, los momentos más propios son: por la mañana temprano, por la tarde antes de la cena y a medianoche.

Si no se puede vacar a la oración más que una sola vez al día, es preferible la mañana. El espíritu, refrescado por el reposo de la noche, posee toda su vivacidad [40]; las distracciones no le han asaltado todavía, y este primer movimiento hacia Dios imprime al alma la dirección que ha de seguir durante el día» [41].

Los sagrados libros señalan también la mañana y el silencio de la noche como las horas más propias para la oración: «Ya de mañana, Señor, te hago oír mi voz; temprano me pongo ante ti, esperándote» (Ps 5,4); «... y mis plegarias van a ti desde la mañana» (Ps 87,14); «Me levanto a medianoche para

[39] RIBET, *o.c.*, c.31 n.5-6.

[40] Hay, sin embargo, excepciones.—A veces, las horas de la mañana—sobre todo en los que por cualquier causa han tenido por la noche un reposo insuficiente—son las más pesadas y somnolientas del día. En todo es menester discreción y atenerse a las circunstancias de los casos particulares.—*N. del A.*

[41] RIBET, *L'ascétique* c.32 n.3.

darte gracias por tus justos juicios» (Ps 118,62); «... y pasó la noche orando a Dios» (Lc 6,12).

b) LUGAR.—Para algunos—religiosos, seminaristas, etc.—está determinado expresamente por la costumbre de la comunidad cuando la oración se hace en común. Suele ser la capilla o el coro. Y aun en privado conviene hacerla allí por la santidad y recogimiento del lugar y la presencia augusta de Jesús sacramentado. Pero en absoluto se puede hacer en cualquier lugar[42] que convide al recogimiento y concentración del espíritu. La soledad suele ser la mejor compañera de la oración bien hecha. Jesucristo la aconseja expresamente en el Evangelio; y es útil no sólo para evitar la vanidad (Mt 6,6), sino también para asegurar su intensidad y eficacia. En ella es donde Dios suele hablar al corazón (Os 2,14).

«¿Sería bueno hacer la oración ante los espectáculos de la naturaleza: sobre las montañas, a la orilla del mar, en la soledad de los campos? Hay que responder que lo que para unos es conveniente, representa para otros un obstáculo. Las disposiciones particulares y la experiencia deben señalar aquí la regla de conducta»[43].

c) POSTURA.—La postura del cuerpo tiene una gran importancia en la oración. Sin duda es el alma quien ora, no el cuerpo; pero, dadas sus íntimas relaciones, la actitud corporal repercute en el alma y establece una especie de armonía y sincronización entre las dos.

En general, conviene una postura humilde y respetuosa. Lo ideal es hacerla de rodillas, pero esta regla no debe llevarse hasta la rigidez o exageración. En la Sagrada Escritura hay ejemplos de oración en todas las posturas imaginables: de pie (Iudith 13,6; Lc 18,13); sentado (2 Reg 7,18); de rodillas (Lc 22,41; Act 7,60); postrado en tierra (3 Reg 18,42; Iudith 9,1; Mc 14,35), y hasta en el lecho (Ps 6,7).

Evítense, cualquiera que sea la postura adoptada, dos inconvenientes contrarios: la excesiva comodidad y la mortificación excesiva. La primera, porque, como dice Santa Teresa, «regalo y oración no se compadecen» *(Camino* 4,2); y la segunda, porque una postura excesivamente penosa e incómoda podría ser motivo de distracción y aflojamiento en el fervor, que es lo principal de la oración.

d) DURACIÓN.—La duración de la oración mental no puede ser la misma para todas las almas y géneros de vida. El

[42] «Quiero que los hombres oren en todo lugar» (1 Tim 2,8). Recuérdese la conversación de Cristo con la samaritana a propósito de adorar al Padre en cualquier sitio, con tal de que sea «en espíritu y en verdad» (Io. 4,20-24).

[43] RIBET, ibid., c.32 n.4.

principio general es que debe estar en proporción con las fuerzas, el atractivo y las ocupaciones de cada uno. Puestos a concretar, San Alfonso de Ligorio dice que no se imponga a los principiantes más de media hora diaria, y que se vaya aumentando el tiempo a medida que crezcan las fuerzas del alma [44]. San Francisco de Sales, escribiendo especialmente para las personas del mundo y las de vida activa, pide una hora [45], y lo mismo San Ignacio en sus *Ejercicios* (n.13). Los que escriben más especialmente para religiosos reclaman de hora y media a dos horas diarias [46].

Se comprende que, si el tiempo es demasiado corto, apenas se hará otra cosa que despejar la imaginación y preparar el corazón; y cuando se está ya preparado y debiera empezar el ejercicio, se deja. Por esto con razón se aconseja que se tome, para hacer oración, el más largo tiempo posible; y mejor fuera darle una sola vez largo tiempo, que en dos veces poco tiempo cada una.

Sin embargo, los antiguos monjes solían hacer breves pero frecuentes e intensas oraciones [47], que encajaban muy bien con el habitual recogimiento de la vida monástica.

El Doctor Angélico enseña—como ya vimos—que la oración debe durar todo el tiempo que el alma mantenga el fervor y devoción, debiendo cesar cuando no pueda continuarse sin tedio y continuas distracciones [48]. Pero téngase cuidado con no dar oídos a la tibieza y negligencia, que encontrarían fácil pretexto en esta norma para sacudir el penoso esfuerzo que requiere casi siempre la oración. Huelga, finalmente, advertir que la oración, cualquiera que sea su duración, no puede considerarse como un ejercicio aislado y desconectado del resto de la vida. Su influencia ha de dejarse sentir a todo lo largo del día embalsamando todas las horas y ocupaciones, que han de quedar impregnadas del *espíritu de oración*. En este sentido —advierte el Angélico en el mismo lugar—, la oración ha de ser *continua e ininterrumpida*. Mucho ayudará a conseguir esto la práctica asidua y ferviente de las *oraciones jaculatorias*, que mantendrán a lo largo del día el fuego del corazón. Pero, sea como fuere, hay que conseguirlo a todo trance si queremos llevar una vida de oración que nos conduzca gradualmente hasta la cumbre de la perfección cristiana. Sin *vida de oración* sería escasísimo el fruto que reportaríamos de media hora diaria de meditación aislada.

[44] «Incipiat ergo confessarius introducere animam in orationem. Ab initio non plus quam mediae horae spatium assignet, quod deinde crescente spiritu, plus minusve augebit» *(Praxis confess.* c.9 n.123).

[45] *Vida devota* p.2.ª c.1 n.3.

[46] SANTA TERESA: «Siquiera dos horas cada día» *(Vida* 8,6); FR. LUIS DE GRANADA, *Oración y meditación* I c.10 n.6.

[47] Cf. SAN BENITO, *Regula* 20.

[48] Cf. II-II,83,14.

«¡Triste enfermedad—lamenta Tissot—esa del aislamiento!... Esta reglamentación mecánica, perversión materialista de la regularidad, hace de la vida como una suerte de armario lleno de cajoncitos. A tal hora abro uno de éstos, el de la meditación; le dedico media hora, y lo cierro, y por hoy basta. Luego abro otro, el del rezo; por tres cuartos de hora, y vuelvo a cerrarlo. Y así con los demás ejercicios y ocupaciones; cada uno de ellos tiene su cajoncito. Los ejercicios de piedad vienen a quedar de esta suerte aislados en aquella parte del día a ellos dedicada y separados del curso de la vida; y sólo ejercen en el alma esa momentánea influencia, si es que ejercen alguna... El conjunto de mi vida resulta descosido y sin unidad».

Y más adelante añade: «La invasión del formulismo aislador en ninguna parte ha sido más funesta que en la meditación... Confinándola a una media hora, se hará este ejercicio para tener la satisfacción de haberlo hecho; y con guardar mejor o peor el tiempo reglamentario, creerá uno haber cumplido, y se dará por terminada la oración, sin que ésta apenas tenga eco en lo restante del día y sin saber casi lo que es la *vida de oración*. Encerrando y aislando de esta manera la meditación, se ha llegado a matar la contemplación...

En otro tiempo—lo acreditan las reglas de las órdenes antiguas—, los fieles eran menos exclusivistas y menos formulistas; cuidaban más de la unidad de los ejercicios y de la circulación de la vida en todos los actos de piedad... Como el alma cristiana vivía de la liturgia, la vida iba progresivamente transformándose en un estado de meditación continua, que por fin llegaba a la contemplación. Si la media hora de oración que hoy acostumbran a tener todas las almas deseosas de santificarse estuviera menos aislada; si en vez de ser una pieza suelta, como otra cualquiera y yuxtapuesta a ella, tendiese a ser como el resumen, el alma y el corazón de todo el día; si la sangre de los otros ejercicios y actos diarios viniese a vivificarse aquí; si en vez de hacerla salir tan exclusivamente de un método, a veces muy convencional, y de libros superficiales procurásemos hacerla brotar de las entrañas del alma y de la vida ordinaria; si ella fuera la que pusiese en acción el oficio, la misa, las oraciones, los incidentes y todas las ocupaciones del día y de la vida, llevando y dirigiendo todo esto a Dios; si por ella aprendiésemos a leer en nuestra vida la acción de Dios sobre nosotros, a verle en sus relaciones vivas con nuestra alma..., y en vez de confinarse en su media hora tendiese a invadir todos los momentos del día, creando en el corazón como una necesidad de volver a sumergirse, de vez en cuando, algunos instantes en plática fervorosa con Dios, entonces sería más eficaz y más fácil; nos costaría mucho menos y nos aprovecharía mucho más. El aislamiento lo mata todo, pero en ninguna cosa daña tanto como en la oración»[49].

Tercer grado de oración: la oración afectiva

Santa Teresa no emplea esta expresión en ningún lugar de sus obras, pero habla claramente de ella (*Vida* 13,11) y ha sido unánimemente aceptada por todas las escuelas de espiritualidad cristiana. Uno de los primeros en emplearla fue Alvarez de Paz en su obra *De inquisitione pacis* (1617), inspirándose en el jesuita catalán Antonio Cordeses (1518-1601).

503. 1. **Naturaleza.**—La oración afectiva *es aquella en la que predominan los afectos de la voluntad sobre el discurso del entendimiento*. Es como una meditación simplificada en la

[49] Cf. *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 c.3-4.

que cada vez va tomando mayor preponderancia el corazón por encima del previo trabajo discursivo. Creemos, por lo mismo, que no hay diferencia específica entre ella y la meditación, como la hay entre ésta y la contemplación. Se trata, repetimos, de una meditación simplificada y orientada al corazón; nada más. Esto explica que el tránsito de la una a la otra se haga de una manera gradual e insensible, aunque con más o menos rapidez o facilidad, según el temperamento del que la ejercita, el esfuerzo que ponga, la educación recibida, el método empleado y otros factores semejantes.

«Hay espíritus—advierte con razón el P. Crisógono—que por su natural entrañable y afectuoso llegan muy pronto a poder prescindir casi completamente del discurso porque una ligera reflexión excita suficientemente los afectos. Otros, en cambio, de carácter frío y enérgico, necesitan que vaya siempre por delante el discurso reflexivo, y aun así, no son los afectos numerosos; con frecuencia cada afecto exige un nuevo discurso. Estas almas necesitarán evidentemente más tiempo y más ejercicio que las anteriores para llegar a la oración afectiva. Finalmente, hasta el método seguido en la meditación influye eficazmente en esto. Así, por ejemplo, el método de San Ignacio, que da tanta importancia a la parte intelectual, no favorece el tránsito a la oración afectiva como el método franciscano, que ya desde sus principios resta importancia al entendimiento para dársela al corazón»[50].

¿Cuándo debe hacerse el tránsito? Hay que evitar dos escollos: demasiado pronto o demasiado tarde. Creemos, sin embargo, que en la práctica pueden evitarse fácilmente, si se tiene cuidado en ir simplificando la meditación de una manera lenta, insensible, sin esfuerzo ni violencia alguna. No se empeñe el alma en provocar violentamente afectos hacia los que no se siente impulsada ni con fuerzas para ello; pero entréguese a ellos dócilmente si siente el atractivo de la gracia, sin preocuparse poco ni mucho de recorrer los puntos o momentos de su acostumbrada oración discursiva. De este modo, con suavidad y sin esfuerzo, evitando toda violencia, se hará el tránsito de la meditación a la oración afectiva, que acabará por reducir a su mínima expresión, cuando no a suprimirlo del todo, el previo trabajo del entendimiento *discursivo*.

Lo que nunca puede darse es una oración *pura y exclusivamente afectiva* sin ningún conocimiento previo. La voluntad es potencia ciega, y sólo puede lanzarse a amar el bien que el entendimiento le presenta[51]. Pero acostumbrado el entendimiento por las meditaciones anteriores a encontrar fácilmente ese bien, se lo presentará cada vez con mayor prontitud a la voluntad, proporcionándole la materia de la oración afectiva.

504. 2. Práctica de la oración afectiva.—Nos parecen muy acertados los siguientes consejos del P. Crisógono[52]:

[50] *Compendio de ascética y mística* p.2.ª c.2 a.5.
[51] Cf. I-II,9,1.
[52] *O.c.*, ibid.

1.º No suspender el discurso antes de que haya brotado el afecto. Sería perder el tiempo en una necia ociosidad y fomentar una ilusión peligrosísima.

2.º No forzar los afectos. Cuando no broten espontáneos o se hayan extinguido, volver a excitarlos suavemente por el discurso, pero nunca querer mantenerse en uno más de lo que él dé de sí.

3.º No tener prisa por pasar de unos afectos a otros. Es el extremo contrario al anterior. Se expondría el alma a perder el fruto del primero y a no conseguir luego el segundo, como el que deja una presa segura por otra incierta.

4.º Procurar ir reduciendo y simplificando progresivamente los afectos. Al principio no importa que sean muchos, para que la falta de intensidad sea suplida por el número; pero, a medida que el alma va adelantando, conviene irlos reduciendo hasta llegar, si es posible, a la unidad. Así la intensidad será mayor.

505. 3. **Ventajas de esta oración.**—*Psicológicamente* hablando, esta oración representa un verdadero alivio para el alma, que viene a disminuir la ruda labor de la meditación discursiva. Pero mucho más importantes son las *ventajas espirituales* que reporta. Las principales son:

a) Una unión más íntima y profunda con Dios, efecto infalible del ejercicio del amor, que nos va acercando cada vez más al objeto amado.

b) Un desarrollo proporcionado de todas las virtudes infusas, ya que, estando en conexión con la caridad, crecen todas a la vez como los dedos de una mano [53].

c) Suele producir consuelos y suavidades sensibles, que si el alma sabe explotarlos, sin apegarse desordenadamente a ellos, le servirán de gran estímulo y aliento para la práctica de las virtudes cristianas.

d) Es una excelente preparación para la oración de simplicidad y primeras manifestaciones de la contemplación infusa.

506. 4. **Obstáculos e inconvenientes.**—Pero tan preciosas ventajas pueden verse comprometidas por ciertos inconvenientes contrarios. Hay que evitar cuidadosamente sobre todo:

a) EL ESFUERZO VIOLENTO para producir los afectos. El alma debe convencerse de que el verdadero fervor reside en la voluntad, no en la sensibilidad. Hay algunos que creen hacer un acto intensísimo de amor de Dios apretando fuertemente los puños y encendiendo su rostro hasta la congestión al mismo tiempo que lanzan la exclamación amorosa. No es esto. Sin tanto aparato ni espectacularidad se puede llegar a un acto perfectísimo con sólo rectificar y elevar de plano los *motivos* del mismo, o sea, haciéndolo llana y simplemente por glorificar a Dios en plan de *puro amor*, aunque no

53 Cf. I-II,66,2.

nos reportara a nosotros ninguna utilidad ni ventaja. Son los *motivos* cada vez más puros y elevados los que dan tanto precio a los actos más insignificantes de los santos.

b) EL CREERSE MÁS ADELANTADO en la vida espiritual de lo que en realidad se está. Hay almas que, al sentir su corazón lleno de dulces emociones y al ver la facilidad y prontitud con que les brotan del alma los actos de amor de Dios, se creen poco menos que en los confines del éxtasis. Cuán falsa sea su apreciación, se comprueba sin esfuerzo pocos minutos después de terminada su oración, cuando empiezan sin escrúpulo a faltar al silencio, a criticar a fulanito, a despachar mal y de prisa las obligaciones de su estado, cuando no las omiten totalmente, etc. El verdadero adelanto en la vida espiritual consiste en la práctica cada vez más seria y perfecta de las virtudes cristianas, no en las dulzuras que se puedan experimentar en la oración, que a tantas ilusiones se prestan.

c) LA GULA ESPIRITUAL[54], que impulsa a buscar en la oración afectiva la suavidad de los consuelos sensibles en vez de estímulo y aliento para la práctica austera de las virtudes cristianas. Dios suele castigar este afán egoísta del alma sensiblera retirándola sus consuelos y sumergiéndola en la aridez y sequedad más desoladoras para que aprenda a rectificar la intención y vea por experiencia lo poco que vale cuando Dios se le retira.

d) LA DEJADEZ Y PEREZA del alma, que la impulsa a una estéril ociosidad cuando faltan los afectos por no molestarse en volver a los discursos de la simple meditación. Es una ilusión muy grande pensar que, una vez llegada el alma a la oración afectiva habitual, ya nunca tendrá necesidad de volver a la meditación. Jamás ocurre esto ni siquiera a las almas que han logrado remontarse hasta la cumbre de la perfección. Hablando de las almas que han logrado escalar las séptimas moradas, Santa Teresa de Jesús escribe expresamente: «No habéis de entender, hermanas, que siempre en un ser están estos efectos que he dicho en estas almas, que por eso, adonde se me acuerda, digo lo ordinario; que *algunas veces las deja Nuestro Señor en su natural*, y no parece sino que entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal y moradas de este castillo para vengarse de ellas por el tiempo que no las pueden haber a las manos»[55]. Pues si esto sucede a veces a las almas llegadas a la plena unión con Dios, ¡cuánto más ocurrirá a las que no han logrado trascender ni siquiera las fronteras de la ascética en la oración afectiva! Es menester en estos casos luchar contra la ociosidad y distracciones, haciendo lo que se pueda con los recursos de la simple meditación u oración discursiva. Lo contrario sería dar de bruces en una actitud perezosa y quietista que abriría la puerta a todo un mundo de ilusiones.

507. 5. Frutos de esta oración.—Hay una norma infalible para juzgar de la legitimidad o bondad de la oración: examinar los frutos. Es la norma suprema del *discernimiento de los espíritus*, como dada por Nuestro Señor Jesucristo (Mt 7,16). El fruto de la oración afectiva no puede medirse por la intensidad de los consuelos sensibles en ella experimentados, sino por la mejora y perfeccionamiento manifiesto del conjunto de la vida. La práctica cada vez más intensa de las virtudes cristianas, la pureza de intención, la abnegación y

54 Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche* I,6.
55 *Moradas séptimas* 4,1.

desprecio de sí mismo, el espíritu de caridad, el cumplimiento exacto de los deberes del propio estado y otras cosas semejantes nos darán el índice de la legitimidad de nuestra oración. «Lo demás son lagrimillas que se evaporan, suspiros que se desvanecen en la atmósfera» (P. CRISÓGONO).

CUARTO GRADO DE ORACIÓN: LA ORACIÓN DE SIMPLICIDAD

508. 1. **El nombre.**—El primero en emplear esta expresión fue Bossuet [56], pero el modo de oración designado con este nombre ya se conocía anteriormente. Santa Teresa habla de ella con el nombre de *oración de recogimiento activo* o *adquirido* [57], en contraposición al *recogimiento infuso*, que constituye el primer grado de contemplación manifiestamente sobrenatural o *mística* [58].

Otros muchos autores la llaman oración de *simple mirada*, de *simple presencia de Dios* o de *simple visión de fe*.

A partir del siglo XVII, los Carmelitas, y con ellos muchos autores, empezaron a llamarla *contemplación adquirida* [59]. Creemos que la innovación en la nomenclatura constituyó un verdadero desacierto, que ha dado origen a multitud de confusiones y errores. San Juan de la Cruz y Santa Teresa jamás emplean esa expresión, y es extraño que la mantengan los que más empeño debían mostrar en conservar la terminología de los dos sublimes Reformadores del Carmen. Nosotros, que no tenemos inconveniente en admitir la realidad del fenómeno designado con esa palabra—es sencillamente la oración de *recogimiento adquirido* de Santa Teresa, que coincide enteramente con la de *simplicidad* de Bossuet—, renunciamos a emplear esa desafortunada expresión, que ninguna ventaja ha traído y sí grandes confusiones y trastornos.

509. 2. **Naturaleza.**—La oración de simplicidad fue definida por Bossuet como *una simple visión, mirada o atención*

[56] A él al menos se atribuye generalmente el opúsculo *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*, pero su autenticidad no es del todo cierta (cf. POURRAT, *Spir. Chrét.* 4 [1926] p.164 nt.). Por lo demás, el célebre obispo de Meaux debió de aprender esa expresión de las religiosas de la Visitación—a las que trataba íntimamente—, puesto que aparece ya en las *Respuestas* de Santa Juana de Chantal que vieron la luz pública en 1629, o sea, dos años después del nacimiento de Bossuet.

[57] Habla de ello largamente la Santa en varios pasajes de sus obras, sobre todo en el *Camino de perfección* c.28ss. Y que es recogimiento activo o adquirido, lo dice claramente cuando escribe: «Entended que esto no es cosa sobrenatural, *sino que está en nuestro querer y que podemos nosotros hacerlo* con el favor de Dios, que sin éste no se puede nada, ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento» (ibid., 29,4).

[58] Habla de él la Santa—entre otros lugares—en las *Moradas cuartas* (c.3), y lo distingue claramente del adquirido con estas palabras: «Y no penséis que es por el *entendimiento adquirido*, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de *meditación*, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor se entiende todo). *Mas lo que digo es en diferente manera*; y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor» (n.3).

[59] Que la llamada *contemplación adquirida*—cuya expresión material era conocida desde antiguo y la empleó Molinos—coincide con la oración de simplicidad de Bossuet, lo declaran expresamente sus más devotos partidarios. Véase, por ejemplo, el P. Crisógono en su *Compendio de ascética y mística* (p.2.ª c.3 a.3), donde, después de describir las dos fórmulas de contemplación adquirida que él admite, escribe textualmente: «A estas dos formas se reducen las llamadas oraciones de *simple mirada*, de presencia de Dios y de *simplicidad*, que no son más *que una cosa con nombres distintos*» (p.136 1.ª ed.). Lo mismo declaran expresamente el P. DE GUIBERT en su *Theologia Spiritualis* n.251 y el P. POULAIN en su *Des grâces d'oraison* c.2 n.8.

amorosa hacia algún objeto divino, ya sea Dios en sí mismo o alguna de sus perfecciones, ya sea Nuestro Señor Jesucristo o alguno de sus misterios, ya otras verdades cristianas[60].

Como se ve, se trata de una oración ascética extremadamente simplificada. El discurso se ha transformado en *simple mirada intelectual;* los afectos variados, en una *sencilla atención amorosa a Dios.* La oración continúa siendo ascética—el alma puede ponerse en ella cuando le plazca después de haber adquirido el hábito de la misma—, pero ya empieza a sentir las primeras influencias de la oración infusa, para la que la oración de simplicidad es excelente disposición. Lo dice expresamente Bossuet *inmediatamente después* de las palabras de la definición que acabamos de subrayar. He aquí sus propias palabras:

«El alma deja entonces el discurso, y se vale de una dulce contemplación, que la mantiene en dulce sosiego y atención y *la hace susceptible de las operaciones e impresiones divinas que el Espíritu Santo le quiere comunicar;* trabaja poco y *recibe mucho;* su trabajo es grato, y no por eso deja de ser fructuoso; y como cada vez se llega más de cerca a la fuente de donde manan la luz, la gracia y las virtudes, *recibe más y más de ella*» (ibid.).

Por donde aparece claro que la oración de simplicidad *señala exactamente el tránsito de la ascética a la mística,* de la adquirida a la oración infusa. El mismo Bossuet nos habla —en el texto citado—de una dulce *contemplación* que el alma comienza a recibir y la hace susceptible de las impresiones del Espíritu Santo. Ello alude clarísimamente a la contemplación *infusa,* que comienza a alborear en la oración de simplicidad. Hay en ella elementos adquiridos e infusos que se mezclan y entrelazan en diversas proporciones. Si el alma es fiel, los elementos infusos se irán incrementando progresivamente hasta llegar a prevalecer del todo. De esta forma, sin violencia ni esfuerzo, casi insensiblemente, el alma irá saliendo de la ascética para entrar de lleno en la mística, como prueba evidente de la *unidad de la vida espiritual,* o sea, de *un solo camino de perfección* que empieza en las primeras manifestaciones ascéticas (oración vocal, meditación) y acaba en las cumbres de la mística (unión transformativa) sin la menor violencia, trastorno o solución de continuidad.

510. 3. **Práctica de esta oración.**—Precisamente por su misma simplicidad, no cabe en esta oración un método propiamente dicho. Todo se reduce a *mirar* y *amar.* Pero pueden ser útiles algunos consejos sobre el modo de conducirse en ella. Helos aquí:

a) Antes de la oración.—Cuide el alma de no adelantarse a la hora de Dios. Mientras pueda discurrir y saque fruto

[60] *Manière courte...* n.3. Puede verse el opúsculo íntegro de Bossuet en nuestra obra *La vida religiosa* (n.287), publicada en esta misma colección de la BAC.

de la meditación ordinaria, no intente paralizar el discurso. Caería en una lamentable ociosidad, que Santa Teresa no duda en calificar de verdadera bobería [61].

Evite también el extremo contrario. No se aferre a la meditación, ni siquiera a la multitud de actos de la oración afectiva, si nota claramente que su espíritu gusta de permanecer en atención amorosa a Dios sin particular consideración ni multiplicación de actos. Santa Teresa sale al paso de los que califican de ociosidad y pérdida de tiempo este dulce reposo en Dios, diciendo: «Luego les parece es perdido el tiempo, y *tengo yo por muy ganada esta pérdida*» (*Vida* 13,11). Y San Juan de la Cruz lanza terribles anatemas contra los directores ignorantes que tratan de mantener a las almas a toda costa en los procedimientos discursivos haciéndolas «martillar con las potencias» y estorbándolas el sosiego y la paz en Dios [62].

b) Durante ella.—Hay que tener en cuenta algunas normas para sacar el máximo rendimiento de esta forma de oración. He aquí las principales:

1.ª Conviene que el alma tenga preparada de antemano una materia determinada como si se tratara de una simple meditación, sin perjuicio de *abandonarla inmediatamente* si el atractivo de la gracia así lo pide. Nada perderemos con haber hecho esa preparación aunque el Espíritu Santo nos lleve a otra materia distinta, y, en cambio, podríamos perder mucho—permaneciendo en la ociosidad—si no sintiéramos el atractivo especial de la gracia hacia una materia determinada [63]. Pero procúrese que esa preparación sea muy sencilla: el simple recuerdo de un misterio de la vida de Cristo, un texto de la Sagrada Escritura, una breve fórmula de oración, etc.

2.ª Procure el alma mantener la *atención amorosa a Dios* con suavidad y sin violencia, pero luchando contra las distracciones y el embobamiento ocioso. Ayúdese, si es preciso, de la imaginación y multiplique los actos afectivos si el espíritu se distrae o disipa fácilmente cuando se le quiere sujetar a uno solo. Y si no basta esa multiplicidad de afectos, eche mano sin vacilar del discurso de la razón. Precisamente por su misma simplicidad es muy difícil permanecer mucho tiempo en este modo de oración; habrá que hacer frecuentes excursiones a la oración afectiva y aun a la simple meditación para evitar las distracciones o la pérdida de tiempo. Pero hágase todo con suavidad y sin violencia, sacando en cada momento el mayor partido que se pueda, y no más. Mientras la voluntad permanezca *unida a Dios en atención amorosa* confusa y general, déjesela tranquila a pesar de las distracciones involuntarias. Unicamente cuando estas distracciones extinguieran del todo la aten-

[61] He aquí sus palabras: «Si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho... Mas si este Rey aún no entendemos que nos ha oído ni nos ve, *no nos hemos de estar bobos*, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto...» (*Moradas cuartas* 3,4-5).

[62] Cf. *Llama* 3,43; cf. *ibid.*, n.30-62. Aunque el Santo habla propiamente del reposo de la contemplación infusa, puede aplicarse lo que dice, proporcionalmente, a la oración de sencillez.

[63] Lo recomienda con mucha prudencia San Francisco de Sales, a quien lo contrario le parecía «un poco duro...» y le causaba «un tanto de repugnancia» (en carta a Santa Juana de Chantal del 11 de marzo de 1610; en *Oeuvres* t.14 p.266).

ción amorosa de la voluntad habría que reanudarla con los procedimientos indicados.

3.ª No se desanime el alma por las sequedades. La oración de simplicidad está muy lejos de ser una oración siempre dulce y sabrosa. Precisamente por representar el tránsito de la oración ascética a la mística, en ella comienzan las sequedades y arideces de la *noche del sentido*. Hemos hablado largamente en otro lugar de la conducta que debe observar el alma en esta dolorosa prueba (cf. n.270).

c) Después de la oración.—No se olvide que el fruto de la oración se ha de traducir en una mejora general del conjunto de la vida cristiana. Toda ella ha de experimentar la benéfica influencia de la oración de simplicidad. Y como la gracia tiende cada vez más a simplificar nuestra conducta hasta reducirla a la unidad en el amor, hemos de fomentar esta tendencia huyendo de todo amaneramiento y complicación en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo.

«Esa simplificación—advierte oportunamente Tanquerey[64]—se extiende *muy pronto a todo nuestro vivir*». «El ejercicio de esta clase de oración, dice Bossuet, ha de comenzar desde que despertamos, haciendo un acto de fe en Dios, que está en todas partes, y en Jesucristo, cuya mirada jamás se apartará de nosotros aunque nos halláramos en lo más escondido del centro de la tierra». Continúa durante todo el día. Aun ocupados en nuestros quehaceres ordinarios, nos unimos con Dios, le miramos y le amamos. En las oraciones litúrgicas y en las vocales cuidamos más de la presencia de Dios que del sentido de las palabras y procuramos manifestarle nuestro amor. El examen de conciencia se simplifica; con una mirada rápida echamos de ver las faltas apenas cometidas y nos dolemos al punto de ellas. El estudio y las obras exteriores de celo las hacemos con espíritu de oración, en la presencia de Dios y con ardiente deseo de darle gloria: «ad maiorem Dei gloriam». Ni aun siquiera las obras más ordinarias dejan de estar penetradas del espíritu de fe y de amor y de convertirse en hostias ofrecidas de continuo a Dios: «offerre spirituales hostias acceptabiles Deo» (1 Petr 2,5).

511. 4. **Ventajas.**—Las ventajas que señalábamos a la oración afectiva sobre la meditación (cf. n.503) hay que trasladarlas aquí corregidas y aumentadas. Así como la oración afectiva es excelente disposición para la de simplicidad, ésta lo es para la contemplación infusa, de la que ya comienza a participar. El alma, con menos trabajo y esfuerzo, consigue resultados santificadores más intensos. Todo el conjunto de la vida sube de plano y se va perfeccionando y simplificando cada vez más. Es que—no lo perdamos nunca de vista—cada nuevo grado de oración representa un nuevo avance en el conjunto de toda la vida cristiana, como declaró expresamente San Pío X (cf. n.484), y se comprende que tiene que ser así por la misma naturaleza de las cosas.

[64] *Teología ascética* n.1369.

512. 5. **Objeciones.**—Contra la oración de simplicidad se pusieron antaño algunas objeciones, que ya están del todo desacreditadas y resueltas; pero bueno será recordarlas brevemente.

Objeción 1.ª—«Es una pérdida de tiempo y una puerta abierta a la ociosidad».

Solución.—A Santa Teresa de Jesús le parecía lo contrario (cf. *Vida* 13,11), y la experiencia diaria en la dirección de las almas confirma plenamente su criterio. Lo que ocurre es que a veces «se ponen» en oración de *simplicidad*—nunca tan bien empleado el nombre en su sentido peyorativo—almas ilusas que están muy lejos de encontrarse en ese grado de oración. Pero entonces achúquense los inconvenientes a la bobería de esas almas o a la inexperiencia de sus directores, no a la oración en sí misma, que es excelente y altamente santificadora.

Objeción 2.ª—«Concretar la atención en una idea fija y en un solo afecto es romperse la cabeza y violentar el corazón».

Solución.—Si el alma no está preparada para ello, estamos completamente de acuerdo. Pero si lo está, lejos de ser un ejercicio violento, es incomparablemente más sencillo y fácil que el de la meditación discursiva y el de la oración afectiva multiforme y variada. Todo está en no adelantarse a la hora de Dios ni retrasarse cuando ha sonado ya.

Objeción 3.ª—«Siempre es más perfecto hacerse violencia».

Solución.—Es completamente falso. Santo Tomás enseña que la mera *dificultad* de una acción no aumenta su mérito a no ser que se ponga mayor amor en realizarla[65]. Y con esa violencia nos exponemos, además, a paralizar la acción del Espíritu Santo, que quiere mantener al alma sosegada y tranquila para comenzar a comunicarle la contemplación infusa[66].

B) ETAPA PREDOMINANTEMENTE MISTICA

513. Repetimos aquí lo que ya dijimos al empezar la descripción de la etapa ascética. Si se quiere hablar con propiedad y precisión, no se puede hablar de etapa *ascética* y etapa *mística* sin más. Ambos aspectos de la vida cristiana se compenetran mutuamente, de tal forma que los ascetas reciben a veces ciertas influencias místicas—a través de los dones del Espíritu Santo, que posee toda alma en gracia—y los místicos proceden a veces ascéticamente (siempre que el Espíritu Santo no actúe en ellos con sus dones). Lo único cierto es que en la primera etapa *predominan* los actos ascéticos, y en la segunda los místicos; pero sin que puedan atribuirse *exclusivamente* ninguno de ellos a una determinada fase de la vida espiritual (cf. n.177-180).

La oración de simplicidad señala el paso de la oración ascética a la mística. Los elementos infusos— de los que comienza ya a participar—acaban por prevalecer sobre los adquiridos de un modo gradual y progresivo hasta que el alma entra de lleno en la oración mística o contemplación. Antes de describir

[65] II-II,27,8 ad 3; cf. I-II,114,4 ad 2; II-II,123,12 ad 2; 155,4 ad 2; 182,2 ad 1; 184, 8 ad 6.

[66] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* 1,10 n.5-6, y en otros muchos lugares de sus obras.

sus diferentes grados y manifestaciones, se impone un estudio previo de la oración mística en general, que no es otra cosa que la *contemplación infusa*.

LA CONTEMPLACION EN GENERAL

514. S.Th., II-II,180-182; San Buenaventura, *Itinerario*; Beato Susón, *El libro de la Sabiduría*; Taulero, *Instituciones divinas*; Ruysbroeck, *El ornato de las nupcias espirituales*; Santa Teresa y San Juan de la Cruz, *Obras*; Alvarez de Paz, *De vita spirituali* t.3 l.5; Scaramelli, *Directorio místico*; P. Lallemant, *Doctrina espiritual* princ.7; Ribet, *La Mystique divine*; Poulain, *Des grâces d'oraison*; P. De Maumigny, *Práctica de la oración mental*; Lehodey, *Los caminos de la oración mental*; Saudreau, *Los grados de la vida espiritual*; *L'état mystique*; Meynard, *Tr. de la vie intérieure*; Arintero, *Evolución mística*; *Cuestiones místicas*; Lamballe, *La contemplación*; Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*; Farges, *Les phénomènes mystiques*; Tanquerey, *Teología ascética y mística*; Joret, *La contemplation mystique d'après Saint Thomas*; De Guibert, *Theologia spiritualis*; Garrigou-Lagrange, *Perfection et contemplation*; *Tres edades*; Stolz, *Teología de la mística*; De La Taille, *L'oraison contemplative*; Maritain, *Les degrés du savoir* p.502s (París 1932); exposición de la palabra *contemplation* en el *Dictionnaire de Spiritualité* fasc.14-15 cols.1643-2193.

He aquí los cinco puntos fundamentales que vamos a examinar en esta previa visión de conjunto:

1. Naturaleza de la contemplación.
2. Excelencia de la vida contemplativa.
3. ¿Es deseable la divina contemplación?
4. Disposiciones para ella.
5. Llamamiento inmediato a la contemplación.

515. 1. Naturaleza de la contemplación.—La palabra *contemplación*, en su acepción más amplia y genérica, sugiere la idea de un grandioso espectáculo que llama poderosamente la atención y cautiva el espíritu. Contemplar en general es mirar un objeto con admiración. Se contempla la inmensidad del mar, el paisaje dilatado de una verde campiña, un vasto sistema de montañas, la belleza del firmamento en una noche serena cuajada de estrellas, las grandes creaciones artísticas del espíritu humano y, en general, todo aquello que es apto para excitar la admiración y cautivar el alma.

A) Contemplación natural.—Toda potencia *cognoscitiva* puede realizar, más o menos perfectamente, un acto de contemplación. De ahí que puedan darse ciertos actos de *contemplación puramente natural*, que, según la potencia a quien afecta, serán de orden sensible, imaginativo o intelectual.

1) «Es *sensible* cuando se mira por mucho tiempo y con admiración alguna cosa bella, por ejemplo, la inmensidad del mar o la majestad de una cordillera. 2) Llámase *imaginativa* cuando con la imaginación nos representamos largo rato con admiración y cariño una cosa o persona amada. 3) *Intelectual o filosófica* cuando se para admirativa la mirada de la mente, con sólo considerar y sin discurrir, en alguna gran síntesis filosófica, por ejemplo, en el concepto del ser absolutamente simple e inmutable, principio y fin de todos los otros seres» [1].

[1] Tanquerey, *Teología ascética* n.1297.

Claro que todos estos actos de contemplación *puramente natural* tienen que ser forzosamente muy imperfectos y transitorios. Los dos primeros—sensibles e imaginativos—no son, propiamente hablando, actos contemplativos, ya que, como veremos más abajo, ninguna potencia puramente orgánica puede ser principio elicitivo de contemplación. Y el tercero—el de la contemplación intelectual o filosófica—no puede ser muy perfecto y duradero, puesto que la visión intuitiva y sin discurso no es propia de la naturaleza racional del hombre, que va de suyo analizando y discurriendo. El espíritu humano cae indefectiblemente en una especie de pasmo o embobamiento cuando se empeña en atajar *naturalmente* el discurso antes de recibir una luz infusa que lo supla o substituya con ventaja [2].

B) Contemplación sobrenatural o infusa.—La contemplación cristiana, sobrenatural o infusa, ha sido definida con muy variadas fórmulas a través de los siglos, pero todas ellas coinciden en lo fundamental; se trata de una suspensión admirativa del entendimiento ante el esplendor de la verdad sobrenatural.

Recojamos brevemente algunas de las más bellas definiciones que nos ha legado la tradición cristiana [3].

«La contemplación es una deliciosa admiración de la verdad resplandeciente» [4].

«Una santa embriaguez que aparta al alma de la caducidad de las cosas temporales y que tiene por principio la intuición de la luz eterna de la Sabiduría» [5].

«Una elevación y una suspensión del espíritu en Dios que es un anticipo de las dulces alegrías eternas» [6].

«Una mirada libre y penetrante del espíritu suspendida de admiración ante los espectáculos de la divina Sabiduría» [7].

«Una sencilla intuición de la verdad que termina en un movimiento afectivo» [8].

«La contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma hasta subirla de grado en grado a Dios, su Criador» [9].

«La contemplación no es más que una amorosa, simple y permanente atención del espíritu a las cosas divinas» [10].

«La contemplación es una vista de Dios o de las cosas divinas simple, libre, penetrante, cierta, que procede del amor y tiende al amor» [11].

[2] Cf. Santa Teresa, *Vida* c.12 (sobre todo el n.5), donde pone en guardia a las monjas contra semejantes embobamientos adquiridos.
[3] Cf. Ribet, *La mystique divine* t.1 p.1.ª c.1.
[4] El autor del libro *De Spiritu et Anima* (c.32), atribuido antiguamente a San Agustín.
[5] San Agustín, *Contra Faustum Manich.* l.12 c.48.
[6] El autor de la famosa *Scala Claustralium* (atribuida a San Bernardo) c.1.
[7] Ricardo de San Víctor, *Beniamin Maior* l.1 c.4: ML 196,67.
[8] S.Th., II-II,180,3 ad 1 et ad 3.
[9] San Juan de la Cruz, *Noche* II,18,5.
[10] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.6 c.3.
[11] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.7 c.4 a.5.

Las fórmulas podrían multiplicarse indefinidamente. Nosotros vamos a exponer la naturaleza de la contemplación infusa siguiendo las huellas del Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino. Para proceder con claridad y orden, vamos a establecer una serie de conclusiones escalonadas. Al final daremos la definición sintética de la divina contemplación [12].

1.º El principio elicitivo psicológico

516. Conclusión 1.ª: El principio inmediato elicitivo de la contemplación no es la esencia misma del alma.

Esta conclusión se opone a la doctrina defendida por algunos místicos (Eckart, Ruysbroeck, Taulero, etc.), según la cual el ápice supremo de la contemplación consistiría en la omnímoda quietud y silencio de las potencias. La substancia de Dios—dicen—es del todo inmediata a la substancia del alma en el centro mismo del alma. Es un «contacto substancial de ambas substancias». Y esta contemplación activísima se realiza por el alma misma, sin ninguna intervención de las potencias.

Se prueba la conclusión.—1.º Lo que no es inmediatamente operativo, no es principio elicitivo inmediato de las operaciones subsiguientes. Ahora bien, la esencia del alma no es inmediatamente operativa, ya que ninguna substancia creada puede serlo, porque ninguna esencia creada es o puede ser *suum esse* ni puede ser, por consiguiente, *suum agere*. El ser es acto de la esencia. Si el alma, pues, obrase por su esencia, su operación se confundiría con su ser y con su propio acto; y tendríamos un ser *per se*, un verdadero *acto puro*, lo cual repugna absolutamente en el ser creado.

2.º Por muy elevada que sea la contemplación que pueda alcanzarse en esta vida, siempre será inferior a la del cielo. Pero la del cielo se realiza por el *entendimiento*, que es una potencia del alma; luego con mayor razón la de la tierra.

3.º La contemplación cristiana es altamente meritoria, como admiten todos. Ahora bien, el mérito no puede consistir en la esencia del alma, sino en un *acto segundo* y libre de coacción y de necesidad (como consta por la condenación de los errores de Jansenio; D 1094). Luego consiste en un acto de las potencias.

¿Cómo se justifican entonces aquellas expresiones de los místicos a que antes aludíamos? Aquella quietud omnímoda de que hablan hay que entenderla de los sentidos interiores y exteriores y del esfuerzo violento de las potencias del alma. La contemplación altísima a que se refieren procede de un modo tan suave y delicado, que da la impresión de que no hay operación alguna de las potencias; y, sin embargo, hay operación en grado sumo, para la que se nos dan las virtudes teologales y los dones. La operación, como es sabido, cuanto más alta y perfecta es (por el ejercicio, por la experiencia o por la perfección del sujeto), tanto es más fácil, suave y menos agitada.

Puesto en claro que la esencia del alma no puede ser el principio elicitivo inmediato de la contemplación, es preciso averiguar ahora a cuál de sus potencias corresponde.

Prenotando.—Las potencias son de dos géneros: a) *puramente espirituales*, anorgánicas, y éstas son del alma sola en cuanto al principio y en cuan-

12 Utilizamos ampliamente para redactar estas conclusiones las notas de un cursillo inédito sobre la contemplación dado por el P. Santiago Ramírez, O.P., en la Pontificia Facultad de Teología del convento de San Esteban, de Salamanca, durante el curso escolar 1950-51.

to al sujeto; b) *orgánicas*, y éstas son del alma en cuanto al principio, pero de todo el compuesto en cuanto al sujeto. Y estas últimas todavía se subdividen en *vegetativas* (en las plantas y animales) y *sensitivas* (en los animales, al menos en los más perfectos), que se desdoblan, a su vez, en *aprehensivas* (sentidos interiores y exteriores) y *apetitivas* (apetito sensitivo: concupiscible e irascible).

517. Conclusión 2.ª: La contemplación no puede proceder de las potencias orgánicas, cualesquiera que sean, como de su principio elicitivo.

SE PRUEBA.—1.º La vida contemplativa es propia de la vida humana en cuanto humana, esto es, en cuanto racional; no es una vida común a los hombres, animales y plantas. Pero las potencias vegetativas son comunes al hombre con las plantas y animales, y las sensitivas al hombre con los animales. Luego la vida contemplativa no puede brotar de esas potencias orgánicas.

2.º La contemplación se da también en los ángeles y en las almas separadas, ya que la contemplación de la tierra no difiere de la del cielo sino en el grado de perfección. Pero los ángeles no tienen ninguna potencia orgánica, y las almas separadas las tienen tan sólo *virtual* o radicalmente (en cuanto que el alma es principio de todo el compuesto), pero no actualmente (ya que en su ejercicio actual dependen de sus respectivos órganos). Luego... No pudiendo proceder la contemplación de las potencias orgánicas, tienen que producirla las puramente espirituales. Estas son dos: el entendimiento y la voluntad. Veamos a cuál de las dos pertenece y en qué forma.

518. Conclusión 3.ª: Esencialmente, la contemplación es acto elicitivo del entendimiento solo. Sin embargo, es también acto de la voluntad antecedente, concomitante y consiguientemente.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado.

Primera parte: Esencialmente es acto elicitivo del entendimiento solo.

N. B.—Nos referimos al entendimiento *posible*, no al entendimiento *agente*, que no es cognoscitivo, ya que su misión se limita a iluminar los fantasmas de la imaginación, presentándolos en forma de especie inteligible al entendimiento posible, que es donde se realiza formalmente la intelección [13]. Y se trata del entendimiento *especulativo*, no del práctico.

SE PRUEBA.—El objeto propio y el fin de la contemplación es la verdad. Pero la verdad pertenece formal y elicitivamente a sólo el entendimiento. Luego...

Como es sabido, la potencia se ordena a su acto, y el acto a su objeto. Hay una relación trascendental de la potencia al acto y del acto a la potencia, como la hay del acto al objeto y del objeto al acto. Luego si el objeto de la contemplación es la verdad, la contemplación debe pertenecer al entendimiento, de quien es acto propio conocer la verdad [14].

Segunda parte: Antecedente, concomitante y consiguientemente es también acto de la voluntad.

SE PRUEBA.—1.º *Antecedentemente:* Porque la contemplación es un acto libre en cuanto a la especificación y al ejercicio. Luego antecedentemente depende de la voluntad, que aplica al entendimiento a contemplar.

2.º *Concomitantemente:* La contemplación de las cosas divinas enardece en el alma el fuego del amor divino y el deseo de poseer plenamente a Dios

[13] Cf. I,79,84 y 85.
[14] Cf. II-II,180,1.

en la visión beatífica; y estos actos son propios de la caridad y de la esperanza teologales, que están en la voluntad.

Además, la contemplación cristiana es grandemente meritoria en el orden sobrenatural, y no podría serlo sin el influjo de la caridad, que es virtud afectiva y reside en la voluntad.

3.º *Consiguientemente:* La contemplación cristiana produce una gran quietud, paz y delectación de espíritu. Su dulzura y suavidad supera con mucho todos los deleites de esta vida, como dicen reiteradamente los místicos [15]. Estos deleites enardecen la caridad; y ésta, a su vez, mueve y excita a seguir contemplando para gozarlos más y más.

Por donde aparece claro que la contemplación cristiana, aunque formalmente es acto del entendimiento especulativo, *causaliter et terminative* consiste también en el afecto de la voluntad [16].

2.º El principio elicitivo sobrenatural

Vamos a proceder por conclusiones.

519. Conclusión 1.ª: La contemplación infusa no es una gracia gratis dada.

SE PRUEBA.—1.º Porque la contemplación es substancialmente sobrenatural *(quoad substantiam)* y las gracias gratis dadas lo son tan sólo *en cuanto al modo (quoad modum)*.

2.º La contemplación se ordena al bien espiritual del que la tiene y las gracias gratis dadas se ordenan al bien de los demás.

3.º Porque la contemplación infusa es formalmente santificadora y las gracias gratis dadas no lo son de suyo.

520. Conclusión 2.ª: La contemplación infusa requiere necesariamente la gracia habitual o santificante.

1.º Porque—como veremos en seguida—no se da jamás contemplación infusa sin intervención de los dones intelectivos del Espíritu Santo, que son inseparables de la gracia y la caridad.

2.º Porque la contemplación se realiza a impulsos del amor de Dios —que supone gracia santificante—y, a su vez, aumenta y enardece el amor.

3.º De lo contrario, la contemplación sería una gracia *gratis dada*, no formalmente santificadora.

521. Conclusión 3.ª: No basta la gracia habitual; se requiere necesariamente el impulso de la gracia y la caridad actual.

Porque la contemplación es un *acto* sobrenatural que requiere la previa moción divina sobrenatural, y eso es la gracia actual.

[15] He aquí unos textos de SANTA TERESA: «Es sobre todos los gozos de la tierra, y sobre todos los deleites, y sobre todos los contentos, y más que no tiene que ver...» *(Moradas quintas* I,6). «Sabe que es el mayor [bien] que en la vida se puede gustar, aunque se junten juntos todos los deleites y gustos del mundo» *(Conceptos de amor de Dios* 4,4).

[16] Lo dice expresamente SANTO TOMÁS: «Vita contemplativa, *quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum:* quantum autem ad id quod *movet* ad exercendum talem operationem, *pertinet ad voluntatem*, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum... Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa *terminatur ad delectationem, quae est in affectu;* ex qua etiam amor intenditur» (II-II,180,1).

522. Conclusión 4.ª: La gracia actual ordinaria que mueve las virtudes infusas no basta para el acto contemplativo; se requiere la gracia actual que mueve el hábito de los dones.

Primera parte: porque de lo contrario, todo acto de virtud infusa—al menos las de orden intelectivo—sería contemplativo, lo cual es completamente falso.

Segunda parte: porque la contemplación infusa procede de los dones, como veremos en seguida.

523. Conclusión 5.ª: Además de la gracia habitual y actual, se requiere para la contemplación el hábito de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Porque la *gracia habitual* no es inmediatamente operativa. Obra siempre mediante sus potencias, que son los hábitos infusos de las virtudes y dones.

La *gracia actual* sin el hábito de las virtudes y dones produciría un acto sobrenatural *violento:* tránsito de la potencia radical al acto *segundo,* sin pasar por el acto *primero* (disposiciones infusas habituales); y la contemplación es un acto lleno de suavidad y dulzura, que nada tiene de violento.

524. Conclusión 6.ª: Ninguna virtud infusa o don del Espíritu Santo de orden afectivo puede ser formal y elicitivamente principio inmediato del acto contemplativo, aunque sí pueden ser principios dispositivos antecedente y consiguientemente.

Primera parte: porque la contemplación, como vimos, es acto elícito del entendimiento; luego los hábitos operativos elicitivos de la contemplación deben ser de orden cognoscitivo, no afectivo.

Segunda parte: porque la contemplación no puede realizarse sin la rectificación de las pasiones. El que se entrega a los vicios—sobre todo a los de la carne—y el que vive entre risas y tumultos no tiene su alma dispuesta para el sosiego y quietud de la contemplación. Luego las virtudes infusas de orden afectivo concurren *dispositiva* y *terminativamente* a la contemplación.

Pero de modo y en grados distintos según se trate de las virtudes morales, de los dones o de las virtudes teologales afectivas. Y así:

a) *Las virtudes morales* concurren de una manera *remota, indirecta* y *per accidens,* o sea, rectificando el apetito acerca de los medios. Ya sea *negativamente,* removiendo los obstáculos; ya *positivamente,* estableciendo la armonía y la paz contra las diversas partes inferiores del hombre. Son las que producen la purificación *activa* de los sentidos y de las pasiones (ascética).

b) *Los dones correspondientes a las virtudes morales* producen la purificación *pasiva* de los sentidos y de las pasiones. Porque los dones son también hábitos activos; sólo por orden al Espíritu Santo que los mueve son hábitos receptivos o pasivos. En la purificación *pasiva* intervienen principalmente los dones.

c) *Las virtudes teologales afectivas* (esperanza y caridad) concurren a la contemplación directamente y *per se,* causando la rectitud del apetito en orden al fin. Ya sea *negativamente,* quitando el torpor o pereza de la voluntad; ya *positivamente,* elevando al hombre a la unión afectiva con Dios (purificación *activa* de la voluntad).

d) *Los dones correspondientes* a la esperanza (temor) y a la caridad (sabiduría) causan la purificación *pasiva* de la voluntad, que es excelentísima disposición para la contemplación.

525. Conclusión 7.ª: El principio inmediato elicitivo de la contemplación debe ser una virtud infusa del entendimiento.

SE PRUEBA.—*Negativamente:* por exclusión de las virtudes afectivas.

Positivamente: porque la potencia elicitiva de la contemplación es el entendimiento; luego el hábito que concurra con la potencia intelectiva tiene que ser también de orden intelectivo.

Ahora bien: son muchos los hábitos intelectivos: Sagrada Teología, ciencia infusa, prudencia infusa, la fe y los dones intelectivos. ¿Cuál de ellos?

1.º *No puede ser el hábito de la Sagrada Teología.—a)* Es sobrenatural tan sólo *radicaliter*, y la contemplación lo es *substantialiter*.

b) La Teología es esencialmente *discursiva*, y la contemplación es *intuitiva*.

c) El hábito de la Teología puede darse sin la caridad, y la contemplación jamás.

d) Son legión los teólogos no contemplativos; luego son cosas separables.

2.º *Ni el hábito de la ciencia infusa.—a)* Es gracia *gratis dada*, y la contemplación es gracia santificadora.

b) No todos los contemplativos tienen ese hábito ni todos los que lo tienen son contemplativos.

c) El hábito de la ciencia infusa es discursivo, y la contemplación es intuitiva.

3.º *Ni la prudencia infusa ni el don de consejo correspondiente.*—Porque pertenecen al entendimiento *práctico*, y, por lo mismo, se refieren a la vida activa. La contemplación es acto del entendimiento *posible* o *especulativo*.

4.º *Ni la profecía.*—Porque la profecía es una gracia *gratis dada;* y además no es un *hábito*, sino una gracia transeúnte.

5.º *Luego tiene que ser la fe o los dones intelectivos.*—Por exclusión de los demás hábitos intelectivos. Pero veamos en qué forma.

526. Conclusión 8.ª: No es la fe sola.

1.º La fe puede ser muerta (informe) o viva (informada por la caridad); y ninguna de las dos puede ser el principio elicitivo de la contemplación.

a) *No la fe informe:* porque esta fe es compatible con el pecado mortal, y la contemplación infusa jamás lo es.

b) *No la informada por la caridad:* porque esta información sería la razón formal de la contemplación o sólo una condición *sine qua non*. No puede ser la razón formal, porque la contemplación pertenece esencialmente al entendimiento, y esta información procede de la caridad, que reside en la voluntad. La caridad concurre a la contemplación como disposición próxima, pero no da la misma eficiencia formal, ya que no es cognoscitiva en cuanto caridad. Y condición *sine qua non* ciertamente que lo es para que pueda darse la contemplación, pero esta condición no da la causalidad; es un mero requisito previo.

2.º Además, el acto de fe es creer, o sea, *cum assensione cogitare*, esencialmente de *non visis*, de cosas oscuras, y la contemplación—como veremos—es cierta manera de visión. Por esto, no todos los justos son contemplativos ni tienen a su disposición el acto de la contemplación, como tienen el acto de fe.

527. Conclusión 9.ª: Ni sólo los dones intelectivos del Espíritu Santo sin la fe.

1.º Porque en los viadores [17] estos dones no pueden darse sin la fe [18]. Ahora bien: estos dones son a la fe lo que la conclusión es a su principio. Pero las conclusiones no pueden darse independientemente de su principio; toda la fuerza de la conclusión la trae de su principio.

2.º Porque los dones obran con las virtudes correspondientes acerca de la misma materia. No tienen actos propios independientes de los de las virtudes; no se dan *actos donales* que no sean, a la vez, actos de la virtud infusa correspondiente.

528. Conclusión 10: El hábito inmediato elicitivo del acto de contemplación es la fe informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo. La fe informada proporciona la sustancia del acto, y los dones intelectuales (sabiduría, entendimiento y ciencia) proporcionan el modo sobrehumano [19].

Como quiera que un solo y mismo acto no puede proceder *por igual* de hábitos específicamente diferentes, tiene que proceder de ellos *según lo anterior y posterior*. Y así:

1.º *La fe* proporciona la sustancia del acto, estableciendo formalmente el contacto con la primera Verdad en sí misma, pero sin dar la visión. Concurre como causa que pone intelectualmente en contacto formal con la primera Verdad, pero de una manera oscura. Da el acto mismo de conocer. La fe proporciona la *materia* de la contemplación: Dios, objeto primario, y las verdades divinas de la fe. Los dones intelectuales hacen el papel de *forma*, como veremos en seguida. La fe concurre como *causa propia principal* proporcionando la *sustancia* del conocimiento. Los dones intelectuales concurren como *causa propia secundaria*, proporcionando el *modo contemplativo*, sabroso, experimental, de la Verdad Primera como presente y connatural.

2.º *La caridad* concurre, no estableciendo el contacto formal, sino como *disposición próxima* que aplica el objeto al sujeto; por la caridad el objeto de la fe se hace presente al sujeto bajo la razón de don *presente* y *connatural*. Concurre, pues, no elicitiva, sino dispositivamente; pero necesariamente, ya que es indispensable que la fe esté informada por la caridad.

3.º *Los dones intelectuales del Espíritu Santo* concurren proporcionando el *modo sobrehumano*, contemplativo, experimental; y la permanencia y estabilidad de la contemplación. La fe proporciona la materia del acto contemplativo; los dones le proporcionan la forma contemplativa. Pero la forma no puede darse sin la materia, ni el modo sin la sustancia; luego los dones dependen de la fe, y en todas las operaciones contemplativas concurre la fe.

Pero veamos en qué forma concurren cada uno de los dones intelectuales.

a) *El don de entendimiento* da el conocimiento formal místico; el objeto se hace presente bajo la razón de *conocido*. Por eso dice Santo Tomás: «En

[17] Sabido es que por el término *viadores* se entiende en Teología a los habitantes de este mundo, que caminan hacia la patria eterna. Y a los que gozan ya de la visión beatífica se les llama *comprehensores*.

[18] A excepción de Jesucristo mientras vivía en este mundo, que era a la vez viador y comprehensor. Por eso no tenía fe—no podía tenerla, puesto que su alma santísima gozaba ya de la visión beatífica—, aunque tenía en grado perfectísimo todos los dones del Espíritu Santo.

[19] Esta tesis es admitida por todas las escuelas de espiritualidad cristiana sin excepción. El mismo P. Crisógono la proclama abiertamente citando a José del Espíritu Santo. He aquí sus propias palabras: «El conocimiento intuitivo de la contemplación infusa tiene, de la fe, la sobrenaturalidad de la sustancia del acto, y de los dones del Espíritu Santo, la sobrenaturalidad del modo de la operación» (P. Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.1 a.2 p.167 1.ª ed.).

esta misma vida, purificado el ojo del espíritu por el don de entendimiento, puede verse en cierto modo a Dios» [20].

b) *El don de sabiduría* conforma al hombre con Dios por cierta filiación adoptiva [21]. En cuanto implica *conocimiento* de Dios no discursivo, sino intuitivo y experimental, pertenece a la fe; en cuanto importa *experiencia sabrosa* de Dios y de los misterios sobrenaturales, responde a la caridad. Es un conocimiento sabroso y afectivo. Radicalmente responde a la fe.

c) *El don de ciencia* se refiere al objeto secundario de la contemplación: las cosas creadas. Por ellas el hombre se eleva al conocimiento de Dios, objeto primario de la contemplación.

Es conveniente ampliar un poquito estas ideas. Los dones de entendimiento y sabiduría causan la llamada *visión mística,* irreductible a las categorías de visión de esta vida terrena. La fe da la materia, la sustancia da la contemplación; más perfectamente que los dones por razón de su objeto o motivo formal, pero inferior a ellos en cuanto al *modo* de conocer. Por los dones—en efecto—se tiene este *modo de evidencia experimental.* Es un conocimiento afectivo, una *experiencia* gustada de los misterios sobrenaturales. Es cierto conocimiento inmediato, no por discurso ni remoto (como el conocimiento del fin por los medios). Es un contacto con Dios, no tal como es en sí, en su misma esencia, sino por los efectos sobrenaturales que Dios produce en el alma; no considerados de una manera abstracta, sino contemplados, gustados, saboreados. Estos efectos son los medios objetivos de este modo de conocer; y no se conoce a Dios por este medio de una manera abstracta y por el entendimiento, sino afectiva y experimentalmente.

Este conocimiento es, en parte, *positivo* (existe cierto *sentido espiritual* para captarlo), pero principalmente *negativo.* Cuanto mayores son estos efectos amorosos, más se acerca negativamente el alma a Dios, concibiendo una idea más pura de El, removiendo de El toda imperfección, etc. Es cierta tiniebla *(caligo mentis)*—como dice el Pseudo-Dionisio—, por cuanto todos los efectos *ad extra* distan infinitamente de Dios. Y porque la fe formada supone la caridad, supone también la unión *afectiva* (efecto formal del amor, el amor mismo) y la *efectiva* (efecto de la unión afectiva; del afecto se pasa al efecto, a la cosa: la unión misma). Y aunque la caridad en esta vida, por razón del estado, sea de objeto distante (Dios), sin embargo, de suyo, por su propia esencia, exige la presencia.

Esto no significa que el conocimiento de fe sea inferior según su esencia, o sea, en cuanto al objeto formal, al conocimiento de los dones; sino que los dones tienen este *modo superior* en cuanto unidos a la caridad. Quitan en cierto modo la oscuridad de la fe por la *connaturalidad* que proviene de la caridad.

Ahora cabe preguntar: ¿en qué estado de perfección es la fe principio de la contemplación?

PRENOTANDO.—Las virtudes teologales están o pueden estar en un triple estado:

1.º *En los incipientes:* todavía permanecen en ellos las manchas del pecado, ni están todavía en paz y sosiego, aunque tengan el principio de ello, en cuanto están en gracia y poseen los hábitos infusos de las virtudes y dones.

2.º *En los proficientes:* tienen ciertamente los dones y las virtudes algo más desarrollados que los principiantes, pero todavía en grado imperfecto, sin ejercer toda su virtualidad.

[20] I-II,69,2 ad 3; cf. 3 c et ad 1; II-II,8,7; 45,6; IV *Sent.* 15,4,1,1 ad 5; *De Verit.* 18,4 ad 1, etc.
[21] I-II,69,3 ad 1; II-II,45,6.

3.º *En los perfectos:* tienen los hábitos infusos perfectamente desarrollados; se adecuan perfectamente al sujeto; están en perfecta paz y quietud; pueden prorrumpir fácilmente en el acto sublime de la contemplación.

Estos tres estados corresponden a las tres vías tradicionales: purgativa, iluminativa y unitiva. Y se dan los tres en las virtudes teologales, en los dones del Espíritu Santo y en las virtudes morales.

Veamos ahora, en una nueva conclusión, la contestación a la pregunta formulada.

529. Conclusión 11: La fe no es principio inmediato elicitivo de la contemplación en su primer estado (incipiente), ni lo es perfectamente en el segundo (proficiente), sino únicamente en el tercero (estado perfecto).

Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a probar por separado.

Primera parte.—No es en el estado incipiente, porque en él, aunque se posee el hábito de la fe, sus actos brotan con muy poca intensidad y firmeza a causa de las huellas y reliquias que dejaron en el alma los pasados pecados, de los que no está todavía suficientemente purificada. Ahora bien: la contemplación supone un acto vivísimo de fe, incompatible, de ley ordinaria [22], con este estado de cosas.

Segunda parte.—No lo es perfectamente en el segundo (proficiente), porque, aunque en este estado—correspondiente a la vía iluminativa—comienzan ya las primeras manifestaciones de la contemplación infusa (recogimiento infuso, quietud y unión simple), sin embargo, todavía los hábitos infusos no están perfecta y totalmente connaturalizados con el sujeto de manera que puedan pronta y fácilmente producir el acto contemplativo en grado perfecto.

Tercera parte.—Unicamente en este estado perfecto la fe y los dones están plenamente arraigados y connaturalizados con el sujeto. El acto contemplativo brota con grandísima facilidad y en grado intensísimo. Son las oraciones místicas, correspondientes a la *vía unitiva:* unión plena, unión extática y unión transformativa, en la que se realiza el llamado matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Se produce una gran paz y quietud, estupor y pasmo ante las grandezas de Dios, silencio espiritual perfecto, embriagueces y deliquios místicos, acompañados con frecuencia de epifenómenos y gracias extraordinarias. El alma queda transformada en Dios y puede exclamar con San Pablo: «para mí la vida es Cristo» (Phil 1,21); o también: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

530. Conclusión 12: En cualquier grado de perfección que se produzca el acto contemplativo, siempre se realiza a base de una doble especie inteligible: impresa y expresa.

Algunos autores—pocos—afirman que la contemplación se realiza sin ninguna especie inteligible, impresa o expresa. Se trata—dicen—de un conocimiento concreto e intuitivo que no puede hacerse por estas especies abstractas.

Pero esta doctrina no puede admitirse. En esta vida, todo acto de conocimiento natural o sobrenatural requiere necesariamente un verbo mental (especie expresa), que, a su vez, exige la excitación de una previa especie impresa. Estas especies son el medio del conocimiento (no el objeto *mismo*

[22] Decimos *de ley ordinaria* porque en absoluto no es del todo imposible un acto transitorio de contemplación infusa en los comienzos mismos de la vida espiritual, como vimos en otro lugar de esta obra (cf. n.179).

de la visión, que es siempre el objeto contemplado, sino el medio *por* el que y *en* el que se ve). De lo contrario, la contemplación se confundiría con la visión inmediata e intuitiva, que es la propia de la visión beatífica.

El conocimiento contemplativo en esta vida se realiza, pues, a base de especies inteligibles. Pero esto plantea un nuevo y último problema, que vamos a resolver en la siguiente conclusión.

531. Conclusión 13: La contemplación no requiere nuevas especies infusas; bastan las mismas especies sobrenaturales que proporciona la fe iluminadas por la luz infusa procedente de los dones intelectuales del Espíritu Santo.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar separadamente.

Primera parte.—No requiere nuevas especies infusas.

1.º Porque ya hemos visto más arriba (conclusión 10) que el hábito inmediatamente elicitivo del acto contemplativo es la fe informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo. No se requiere nada más.

2.º Porque, de lo contrario, la contemplación infusa se confundiría con las gracias *gratis dadas*, ya que esa nueva especie infusa equivaldría a una verdadera *revelación* de algo desconocido hasta entonces, y esto es un verdadero milagro que está fuera en absoluto de las vías normales de la santidad [23].

Segunda parte.—Bastan las verdades de la fe iluminadas por los dones intelectivos.

Porque las verdades de la fe son de suyo oscuras, como de *non visis*, y por eso no pueden ser propiamente *contempladas* en sí mismas a no ser que una luz infusa venga a iluminarlas dándoles una especie de *evidencia;* no intrínseca u objetiva (los misterios continúan siéndolo en esta vida por mucho que se les ilumine), pero sí subjetiva o *experimental:* y éste es cabalmente el efecto propio de los dones intelectivos del Espíritu Santo, que nos dan un conocimiento sabroso, contemplativo, experimental, de las cosas de la fe por una especie de instinto y connaturalidad con lo divino.

3.º Características psicológicas de la contemplación

532 Precisada ya teológicamente la naturaleza íntima de la contemplación infusa, vamos a recoger ahora las principales *características de tipo psicológico y experimental* que permiten reconocerla en la práctica y distinguirla de otros fenómenos del espíritu que pudieran parecérsele.

Algunos autores—entre los que destaca el P. Poulain—se limitan exclusivamente a la exposición de este aspecto puramente psicológico y experimental de la contemplación, dejando completamente a un lado la investigación teológica de su naturaleza íntima. Esta actitud puede admitirse si—como advierte expresamente el P. Poulain—se trata únicamente de presentar «un simple manual parecido a esos tratados de medicina práctica

[23] El lector que desee una amplia información sobre la no necesidad de especies infusas para la contemplación, leerá con provecho los extensos artículos del P. Garrigou-Lagrange, recogidos en su obra *Perfection et contemplation* ap.1 p.[1-51] de la 7.ª ed.

que, sin perderse en altas teorías biológicas, enseñan buenamente a *diagnosticar con rapidez* cada enfermedad y a *recetar el remedio conveniente*» [24]; pero es a todas luces insuficiente si se quiere presentar una obra verdaderamente científica. Nosotros no desdeñamos este aspecto psicológico de la contemplación (sería absurdo tratándose de una realidad eminentemente psicológica como ella es); pero nuestro modesto trabajo nos parecería muy incompleto si no hubiéramos examinado previamente sus *fundamentos teológicos*, únicamente de los cuales puede recibir solidez y consistencia.

He aquí, pues, las principales *características psicológicas* que suele presentar en la práctica la contemplación infusa:

533. 1.ª **La presencia de Dios sentida.**—El P. Poulain insiste mucho en esta nota, que considera la más importante y *esencial* de la contemplación infusa. «La verdadera diferencia—dice—con los recogimientos de la oración ordinaria es que, en el estado místico, Dios no se contenta con ayudarnos a PENSAR en El y a RECORDARNOS su presencia, sino que nos da un conocimiento intelectual *experimental* de esta presencia; en una palabra, nos hace *sentir* que entramos realmente en comunicación con él» [25].

Los discípulos del P. Poulain repiten esta misma doctrina. Fue el P. Grandmaison quien propuso la siguiente fórmula, que ha hecho fortuna entre los autores: «Los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros» [26].

Nada tendríamos que oponer a esta doctrina si nos la presentaran como la nota *más frecuente y ordinaria* de la experiencia mística; pero los hechos obligan a rechazarla si se la quiere presentar como la nota típica y *esencial* que nunca falla. Hemos expuesto en otra parte las razones que nos obligan a ello, y nada tenemos que añadir aquí (cf. n.176).

534. 2.ª **La invasión de lo sobrenatural en el alma.**—Es otra de las características *más típicas y frecuentes*, aunque puede fallar y falla de hecho en los intervalos de purificaciones pasivas. Cuando se produce—que es lo más ordinario—, el alma se siente invadida de una manera inequívoca e inefable por algo que no sabría expresar con precisión, pero que siente claramente que «a vida eterna sabe». Es la acción desbordada de los dones, que inundan al alma de vida sobrenatural. «El hombre—advierte el P. Grandmaison—tiene la impresión de entrar no por un esfuerzo, sino por un llamamiento, en contacto inmediato, sin imagen, sin discurso, aunque no sin luz, con una Bondad infinita» [27]. El P. Poulain añade: «En los estados inferiores al éxtasis no puede decirse que se vea a Dios, si no es en casos excepcionales; no se siente uno impulsado instintivamente a emplear la palabra *ver*. Lo que constituye, por el contrario, el fondo común de todos [28] los grados de unión mística es que la impresión espiritual por la que Dios manifiesta su presencia le hace sentir algo así como una cosa *interior* de la que está penetrada el alma; es una sensación de *imbibición*, de *fusión*, de *inmersión*.

[24] P. POULAIN, *Des grâces d'oraison* pref. n.2 (11 ed.).
[25] P. POULAIN, *o.c.*, c.5 n.3.
[26] DE GRANDMAISON, *Religion personnelle* p.178 (ed. París 1927).
[27] DE GRANDMAISON, *o.c.*, p.159.
[28] Ya sabe el lector que nosotros no admitimos esta totalidad absoluta, aunque sea ése el efecto más frecuente y ordinario de la experiencia mística.—*N. del A.*

Para mayor claridad puede describirse lo que se siente designando esta sensación con el nombre de *toque interior*» [29].

Las almas experimentadas—en efecto—se sienten empapadas de lo sobrenatural *como una esponja que se sumerge en el agua*. Ello les produce deleites inefables «diferentísimos de los de acá» (Santa Teresa), aunque con mayor o menor intensidad según el grado de oración en que se encuentran y el grado de intensidad de la divina acción a través de los dones del Espíritu Santo [30].

535. 3.ª Imposibilidad absoluta de producir por nuestros propios esfuerzos la experiencia mística.—Esta es una de las notas más típicas y características, que tiene, además, la ventaja de *no fallar nunca* en ninguno de los estados de oración mística o contemplativa. El alma tiene conciencia clarísima de que la experiencia inefable de que está gozando *no ha sido producida por ella*, ni durará un segundo más de lo que quiera el misterioso agente que la está produciendo. El alma es el sujeto *pasivo* de una sublime experiencia que por sí sola no podría producir jamás. Los textos de los místicos experimentales—particularmente de Santa Teresa—son innumerables [31].

Causa de esta impotencia.—La razón de esta impotencia es muy sencilla. Como la contemplación es producida por los dones del Espíritu Santo iluminando la fe, y el hombre no puede actuar por sí mismo los dones, ya que no son instrumentos suyos—como las virtudes—, sino directa e inmediatamente del Espíritu Santo, sólo cuando El quiera y mientras El quiera se ponen en movimiento, no antes ni después.

El P. Poulain, siguiendo su estilo de prescindir de las explicaciones teológicas para describir psicológicamente los hechos, pone un símil muy gráfico y expresivo. Helo aquí con sus mismas palabras: «Las tesis que acabamos de exponer nos hacen entrever por qué la unión mística no está a nuestra disposición como la oración ordinaria. Esto obedece a que esta unión nos da una posesión experimental de Dios. Una comparación hará comprender esta explicación. Si un amigo mío se oculta detrás de un muro, puedo siempre *pensar* en él cuando me plazca. Pero si quiero entrar *realmente* en relación con él, mi voluntad no basta; es preciso que el muro desaparezca. De semejante manera, Dios está oculto. Con ayuda de la gracia, depende siempre de mi voluntad *pensar* en él; y esto es la oración ordinaria. Pero se comprende que, si quiero entrar realmente en comunicación con él, esta voluntad no basta. *Hay un obstáculo que se ha de quitar*, y sólo la mano divina lo puede hacer». Y a renglón seguido añade atinadamente:

«Si no se puede producir a voluntad el estado místico, al menos se puede uno *disponer*. Y esto por la práctica de las virtudes y también por una vida de recogimiento interior y exterior.

A veces es uno sorprendido por la unión mística leyendo algún libro

[29] P. Poulain, *o.c.*, c.6 n.8.

[30] He aquí un texto muy expresivo de Santa Teresa: «Mas no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas; el deleite tan sobre cuantos acá se pueden entender, que bien con razón hace aborrecer los deleites de la vida, que son basura todos juntos. Es asco traerlos a ninguna comparación aquí—aunque sea para gozarlos sin fin—, y de estos que da el Señor, sola una gota de agua del gran río caudaloso que nos está aparejado» (*Vida* 27,12; cf. *Camino de perfección* 31,10, donde dice que el deleite de la contemplación «es *diferentísimo de los contentos de acá* y que no bastaría señorear el mundo con todos los contentos de él para sentir en sí el alma aquella satisfacción que es en lo interior de la voluntad»).

[31] He aquí unos textos de Santa Teresa: «Sólo *consiente* la voluntad en aquellas mercedes que goza» (*Vida* 17,1). «No osa bullirse ni menearse, que de entre las manos le parece que se le ha de ir aquel bien; ni resolgar algunas veces no querría. No entiende la pobrecita que, pues *ella por sí no pudo nada para traer a sí a aquel bien*, que *menos podrá detenerle más de lo que el Señor quisiere*» (*Vida* 15,1).

piadoso u oyendo hablar de Dios. En este caso, la lectura o la conversación no son la *causa*, sino la *ocasión* de la gracia recibida. Esta gracia tiene por única causa a Dios; pero Dios tiene en cuenta la disposición en que nos encontramos» [32].

De aquí se siguen varias consecuencias [33].

a) Nadie puede *ponerse a contemplar* cuando le plazca. No basta que uno quiera; es menester que quiera también el Espíritu Santo.

b) El alma puede y debe *disponerse* para recibir esa acción del Espíritu Santo, y es cosa importantísima, como advierte Santa Teresa [34]. Pero no siendo estas disposiciones la causa eficiente de la contemplación, a veces se recibe de *improviso* (sin ninguna preparación previa) y otras veces no se recibe por mucho que el alma se prepare para ello.

c) Una vez recibida la divina moción, no se la puede *intensificar* a pesar de todos los esfuerzos del alma (que, por otra parte, no servirán sino de obstáculos a la acción divina). Nadie se hunde en Dios sino en la medida y grado en que El lo quiere.

d) Nadie puede determinar con sus esfuerzos la *especie* de esa unión mística, o sea, el grado de oración mística a que corresponde. Depende enteramente de Dios, que no siempre sigue la clasificación o el orden señalado por Santa Teresa o los demás místicos experimentales. Dios hace en cada alma lo que quiere, cuando quiere y como quiere.

e) A veces, la experiencia mística comienza, se intensifica y va disminuyendo poco a poco hasta desaparecer del todo en aquella ocasión, y esto es lo más frecuente y ordinario. Pero otras veces aparece y desaparece *bruscamente* sin que el alma haya hecho absolutamente nada para provocarla o alejarla.

f) Ordinariamente no se puede interrumpir la experiencia mística por un simple querer interior de la voluntad (sobre todo si la experiencia es fuerte e intensa). Es preciso, para disminuirla o hacerla desaparecer, moverse, distraerse, entablar una conversación enteramente ajena a la experiencia, etc., y aun así no acaba de conseguirse del todo hasta que Dios quiere. De donde se sigue que un director espiritual que exija al alma dirigida que se *desembeba* de su oración mística para volver a la oración «ordinaria», además de cometer una torpísima imprudencia, le pide un imposible [35].

g) «Otra consecuencia de lo que precede es que en la unión mística se siente uno, con relación a ese favor, en una *dependencia* absoluta *de la voluntad divina;* depende de sólo Dios darla, aumentarla o retirarla.

Nada hay más propio para inspirar sentimientos de humildad. Porque el alma ve claramente que desempeña un papel muy secundario: el del pobre que alarga la mano. En la oración ordinaria, al contrario, se siente tentada a atribuir a sus talentos la mayor parte del éxito.

Esta dependencia continuamente sentida produce también un temor filial de Dios. Porque vemos cuán fácilmente puede castigar nuestras infidelidades, haciéndonos que lo perdamos todo instantáneamente» [36].

536. 4.ª En la contemplación, el alma es más pasiva que activa.— Es una consecuencia de cuanto acabamos de decir. El alma no puede «ponerse a contemplar» cuando ella quiera, sino únicamente cuando quiera el

[32] *O.c.*, c.7 n.7-8.

[33] Cf. P. Poulain, *o.c.*, c.7 n.5.

[34] Cf. *Relación al P. Rodrigo Alvarez* n.3.

[35] Sin embargo—advierte atinadamente el P. Poulain (*ibid.*, n.6)—, el dirigido deberá mostrar su buena voluntad *ensayando* dócilmente a obedecer. El resultado será nulo—a menos de abandonar totalmente la oración, lo que sería una locura—, pero no importa. La obediencia no puede obligarle a conseguirlo, sino sólo a ensayarlo. Aunque lo mejor que podría hacer el alma es cambiar de director, abandonando una dirección tan imprudente.

[36] P. Poulain, *o.c.*, n.7 c.7.

Espíritu Santo y en la medida y grado que El quiera. Es cierto que el alma, bajo la acción de los dones, reacciona vitalmente y coopera con todas sus fuerzas a la influencia divina, pero se trata de una actividad *recibida*—por así decirlo—, efecto inmediato de la gracia operante. Es el famoso *patiens divina* del Pseudo-Dionisio, que han experimentado todos los místicos. Por eso dice Santo Tomás: «El hombre espiritual no se inclina a obrar alguna cosa movido principalmente por su propia voluntad, sino por *instinto del Espíritu Santo*» *(In Ep. ad Rom* 8,14,3.ª). Y en otra parte: «En los dones del Espíritu Santo el alma humana no se conduce como *motora*, sino más bien como *movida*» (II-II,52,2 ad 1).

537. 5.ª **El conocimiento experimental que se tiene de Dios durante la unión mística no es claro y distinto, sino oscuro y confuso.**—San Juan de la Cruz explica amplia y maravillosamente este carácter de la contemplación en la *Subida del Monte Carmelo* y, sobre todo, en la *Noche oscura*. La razón teológica fundamental es porque la luz contemplativa de los dones recae sobre el acto sustancial de la fe, iluminándole *extrínseca y subjetivamente*, como hemos explicado más arriba [37], pero no *intrínseca y objetivamente*, ya que de suyo la fe es de *non visis*, y los misterios sobrenaturales continúan siendo misterios por mucho que se les ilumine en esta vida. Sólo el *lumen gloriae* romperá los sellos del misterio y nos dará una contemplación clarísima y distinta de Dios y sus misterios, que no será otra que la visión beatífica. Pero en este mundo, mientras continúe la vida de fe, la visión contemplativa tiene que ser forzosamente oscura y confusa, no clara ni distinta.

En la vida mística pueden producirse, sin embargo, epifenómenos extraordinarios que aparecen al alma claros y distintos. Son ciertas gracias *gratis dadas* (como las visiones y revelaciones) que suponen nuevas especies infusas o una acción divina del todo especial, gratuita y extraordinaria, que nada tiene que ver con el mecanismo normal de la contemplación infusa a base de la luz contemplativa de los dones sin infusión de nuevas especies. La contemplación infusa, de suyo, recae sobre el acto sustancial de la fe, que es necesariamente oscuro y confuso, no claro ni distinto [38].

538. 6.ª **La contemplación infusa da al alma plena seguridad de que se encuentra bajo la acción de Dios.**—Según las descripciones de los místicos experimentales, mientras dura el acto contemplativo, el alma no puede abrigar la menor duda de que se encuentra bajo la acción de Dios e íntimamente unida a El. Pasada la oración, podrá dudarlo; pero mientras permanece en ella, la duda se le hace del todo imposible. Es verdad que esta seguridad admite diferentes grados—en la oración de unión es tan firme y absoluta, que, si falta, afirma Santa Teresa que no es verdadera unión [39]—, pero comienza ya a tenerse en las primeras manifestaciones contemplativas.

La razón es muy sencilla. El alma tiene conciencia clarísima de que no ha producido ella misma aquella experiencia divina de que está gozando. Y el Espíritu Santo, que la está produciendo con sus dones, pone en ella

[37] Cf. la décima conclusión que hemos establecido para precisar la naturaleza de la contemplación infusa (n.528).

[38] Es preciso, en la práctica de la dirección espiritual, tener muy en cuenta este carácter oscuro y misterioso de la contemplación infusa para no incurrir en lamentables confusiones. Cuando el alma manifiesta que «siente una cosa muy grande que la lleva a Dios, pero que no sabe lo que es, ni la comprende, ni la sabe explicar», un director experimentado reconocerá en seguida una de las características más típicas de la experiencia mística, mientras que otro menos avisado puede pensar fácilmente que se trata de un alma extraviada y soñadora, a la que hay que obligar a caminar por los senderos «ordinarios» y a practicar otro tipo menos absurdo de oración. ¡Cuántas y cuán graves imprudencias se pueden cometer cuando se ignoran los verdaderos caminos de Dios!

[39] Cf. *Moradas quintas* 1,11.

una seguridad tan firme e inequívoca de que la tiene sometida a su acción, que, mientras la está gozando, el alma dudaría antes de la existencia del sol o de su propia existencia que de la realidad divina que está experimentando. Aquí es donde se cumple aquello de San Pablo: «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16).

Sin embargo, en las *noches pasivas*, esta seguridad de estar bajo la acción divina sufre un eclipse en el alma, por las razones que ya hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.176).

539. 7.ª **La contemplación infusa lleva al alma la seguridad moral de estar en gracia de Dios.**—Es una consecuencia natural y obligada de la característica anterior. Pero es menester entenderla rectamente para no dar en lamentables extravíos.

Es de fe—fue definido por el concilio de Trento—que sin una especial revelación de Dios nadie puede saber *con certeza* que pertenece al número de los predestinados, o que no puede volver a pecar, o que se convertirá de nuevo después del pecado, o que recibirá el gran don de la perseverancia final[40]. Ni tampoco puede saber *con certeza de fe*—que no puede fallar—haber recibido la gracia de Dios (D 802 823).

Ahora bien: esa seguridad grandísima que la contemplación infusa pone en el alma de que está bajo la acción amorosa de Dios, ¿equivale a una verdadera revelación divina? Moralmente hablando, nos parece que sí. Hacemos enteramente nuestras las siguientes palabras del P. Poulain[41]:

«Dado que se tenga la unión mística, ¿puede uno concluir que está en estado de gracia? Si se tuvieran simplemente revelaciones y visiones, la respuesta sería negativa. Porque la Sagrada Escritura refiere visiones que fueron enviadas a pecadores, como Balaam, Nabucodonosor y Baltasar[42].

Pero aquí hablamos de la unión mística. He aquí la respuesta: los que reciben esta unión sin revelación especial sobre su estado de gracia tienen simplemente la *certeza moral* de encontrarse en la amistad con Dios. Es una certeza muy superior a la que un cristiano ordinario puede sacar de sus disposiciones.

En efecto, se puede tener la certeza moral de que el estado de oración que se experimenta es precisamente la contemplación mística tal como la conciben todos los autores. Pero: 1.º Esta unión encierra o incluye un acto continuo de amor perfecto, lo que sería suficiente para devolver el estado de gracia si no se le tuviera ya. Por consiguiente, la comprobación de la unión mística es una prueba sólida del estado de gracia. Lo supone o lo produce. 2.º Se admite que esta contemplación es producida por ciertos dones del Espíritu Santo, los cuales suponen necesariamente el estado de gracia. No entra en el plan de la Providencia producir los actos de los dones sin los dones mismos. 3.º En esta contemplación, Dios muestra al alma su amistad; lo que le concede es una presencia de amigo[43].

Se tiene, pues, una *certeza moral*, y por esto con razón se mira la unión mística como una primera expansión de la gracia santificante que prepara la expansión definitiva, que será la visión beatífica. «¿Qué es la vida mística sino la vida de la gracia haciéndose consciente, como experimental?» (R. P. BAINVEL, *Nature et surnaturel* c.2,5).

[40] Cf. D 805 825 826 833.

[41] *O.c.*, c.12 n.10.

[42] Como es sabido—y estudiaremos en su lugar correspondiente—, las visiones y revelaciones son gracias *gratis dadas* que no entran en el desarrollo normal de la gracia y pueden recibirlas incluso los que están en pecado mortal.—*N. del A.*

[43] Santa Teresa hablando de la quietud: «Los que esta merced conocieron en sí, *ténganse por tales* (habla de los amigos de Dios), si saben responder con las leyes que aun la buena amistad del mundo pide» (*Vida* 15,5).—*Nota del P. Poulain.*

Solamente se puede concebir una seguridad más firme a base de una revelación tan clara, que su realidad se impusiera absolutamente al espíritu.

Lo que acabamos de decir permite tranquilizar a las almas místicas que son asaltadas por violentas tentaciones. Con frecuencia quedan inquietas temiendo haber cedido más o menos. Deben decirse a sí mismas que, aunque fuera fundado el temor de una falta grave, han hallado de nuevo el estado de gracia por efecto mismo de la unión mística, que se lo ha devuelto [44].

No se trata, pues, de una certeza absoluta e infalible—que no puede darse, según la definición del concilio de Trento, a menos de una especial revelación divina—; pero sí de una *certeza moral*, incomparablemente más grande que la que puede tener un simple cristiano examinando sus actuales disposiciones [45].

540. 8.ª **La experiencia mística es inefable.**—Los místicos no aciertan a expresar con claridad lo que les pasa. «No hay lenguaje para platicar estas cosas», diría Santa Teresa. La misma Santa, al comenzar a describir la contemplación infusa en las *Cuartas moradas*, escribe textualmente: «Comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender, si Su Majestad no lo hace» [46]. Sólo a fuerza de metáforas, ejemplos, comparaciones «que no les contentan» [47] y otros rodeos y circunloquios aciertan a decir algo de lo que les pasa a los que nunca lo han experimentado.

La razón es siempre la misma. La acción sobrenatural de los dones trasciende el modo discursivo de la razón humana. Lo intuitivo se *percibe*, pero no se puede expresar con propiedad a base de discursos y razonamientos humanos.

541. 9.ª **La contemplación puede revestir diversas formas.**—No siempre el fenómeno contemplativo se produce de igual forma. Unas veces prevalece la iluminación del entendimiento (contemplación *querúbica* de los antiguos), otras la inflamación de la voluntad (contemplación *seráfica*). A veces—la inmensa mayoría—es suave y deleitable, pero otras es terriblemente dolorosa y purificadora. De ordinario deja al alma en quietud y paz, sin que se le ocurra desear mayor felicidad; pero otras veces enciende en el alma una sed devoradora de poseer el Bien infinito de una manera más plena y profunda. Son variadísimas, en fin, las formas que puede revestir la contemplación, y es preciso tener muy en cuenta este detalle para no desorientarse en la dirección de las almas.

542. 10.ª **La unión mística presenta fluctuaciones o variaciones continuas.**—Oigamos a Santa Teresa: «Aunque a veces dura gran rato, otras de presto se acaba, como quiere comunicarle el Señor, que no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana. Mas aunque está algunas veces rato, *quítase y torna*: en fin, nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar al alma, sino ya que se va a encender, muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa» [48].

Con estas fluctuaciones y alternativas puede permanecer el alma en ora-

[44] Ya se comprende que—aun en este caso—estas almas quedarán obligadas a someter su falta grave a la absolución sacramental, lo mismo que el que ha recuperado el estado de gracia en virtud de un acto de contrición.—*N. del A.*

[45] Cf. I-II,112,5, donde Santo Tomás pone como signos conjeturales para conocer si estamos en gracia «*se delectari in Deo*... contemnere res mundanas... non esse sibi conscius alicuius peccati mortalis... *per quandam experientiam dulcedinis*, quam non experitur ille qui non accipit». Sin embargo, añade a continuación que este conocimiento es imperfecto; o sea, que no puede darnos una certeza absoluta, sino tan sólo moral o por conjetura.

[46] *Cuartas moradas* 1,1.

[47] «Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan, mas no sé otras» (SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 2,11).

[48] *Moradas sextas* 2,4.

ción mística varias horas, según Santa Teresa[49]. A veces, la unión mística no dura más que un instante (toque místico); otras, se prolonga largo rato. Pero ordinariamente no permanecerá ni cinco minutos en el mismo grado de intensidad. Durante el período ascendente, el alma espera anhelante llegar hasta una cumbre inefable que presiente y adivina; pero he aquí que de pronto, y sin saber por qué, comienza a descender. Es entonces cuando el alma comienza a lanzar—aunque en grados diferentes—la dolorosa exclamación de San Juan de la Cruz:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.

543. 11.ª La contemplación mística repercute con frecuencia sobre el cuerpo.—Esta repercusión puede afectar muy diversas formas. He aquí las principales:

a) A veces, el deleite espiritual intensísimo de que está gozando el alma tiene una repercusión en la sensualidad, en la que pueden producirse desconcertantes fenómenos[50]. Pero San Juan de la Cruz advierte que eso suele ocurrir únicamente en los principiantes de natural «tierno y deleznable»[51]. El remedio está en no hacer caso y seguir adelante en la oración, rechazando y despreciando aquel efecto corporal.

b) Cuando la contemplación es muy intensa, el organismo se altera visiblemente. Los ojos se empañan como afectados por una niebla que dificulta la visión. La respiración se vuelve débil e intermitente, si bien reacciona fuertemente, de cuando en cuando, en una profunda aspiración instintiva como para absorber la necesaria cantidad de aire. Los miembros se paralizan en parte (los dedos, por ejemplo, pierden su fuerza para sostener un objeto cualquiera, que les cae fácilmente de las manos). El calor vital disminuye, sintiéndose un ligero enfriamiento, sobre todo en las manos y pies, etcétera. Todos estos datos se han comprobado mil veces en las almas contemplativas, y Santa Teresa habla de ello en diferentes lugares de sus obras[52]. Cuando se produce el éxtasis, la enajenación de los sentidos es completa y total, como veremos en su lugar.

La explicación de estos fenómenos hay que buscarla en la limitación de nuestras energías. Cuando el espíritu se absorbe en una operación intensísima, el cuerpo tiene que acusar forzosamente el contragolpe y desamparo de la energía que le ha robado el alma. Y al revés: cuando el hombre se entrega febrilmente a las cosas corporales, el espíritu queda debilitado para sus propias operaciones. Por eso dice San Pablo que el hombre carnal no puede comprender las cosas espirituales (1 Cor 2,14).

c) A veces, en los estados muy intensos de contemplación, se producen otros fenómenos corporales verdaderamente sorprendentes: lágrimas de sangre, aureolas luminosas, suspensión en el aire, estigmatización, etc., etc. Pero todo esto pertenece al capítulo de los epifenómenos extraordinarios y gracias gratis dadas, que estudiaremos en su lugar correspondiente.

544. 12.ª La contemplación mística suele producir la suspensión o ligadura de las potencias.—Para comprender este efecto es menester

[49] Cf. *Vida* 18,12-13.
[50] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche oscura* 1,4.
[51] *Ibid.*, n.5.
[52] Cf., entre otros, *Vida* 18,10; 19,2; 20,3, etc.

distinguir cuidadosamente entre los *actos constitutivos* de la unión mística y los *actos adicionales* a ella[53]. Se llaman *actos constitutivos o fundamentales* los que pertenecen *necesariamente* a ella y *siempre la acompañan*, tales como pensar en Dios, amarle, etc. Y son *actos adicionales*—fuera de las distracciones—aquellos otros que no son propios de la unión mística, esto es, que ni son causa ni efecto de ella. El término *adicional* expresa con claridad que se ha *añadido* algo no esencial a la acción divina; v.gr., rezar un avemaría, leer unas líneas de un libro piadoso, ponerse a pensar en la muerte, etc.; y, en general, toda iniciativa humana independiente o al margen de la acción divina.

Ahora bien: la unión mística impide, más o menos, la producción de estos actos adicionales. En el éxtasis, la dificultad es insuperable. En las oraciones inferiores, la imposibilidad no es absoluta, pero siempre se siente alguna dificultad, tanto mayor cuanto mayor sea la intensidad de la unión mística. Las almas experimentan durante la contemplación verdadera dificultad, v.gr., en el rezo de las oraciones vocales. A veces comienzan a recitar el Padrenuestro, pero una secreta fuerza interior les obliga a suspender su oración a las dos o tres palabras. Intentan proseguir con un verdadero esfuerzo, y apenas se dan cuenta, cuando ya han dejado de hablar otra vez. Sólo a costa de grandes esfuerzos y continuas interrupciones podrían recitar por entero el rosario u otra oración vocal de relativa extensión.

En resumen: *el estado místico tiende comúnmente a excluir todo lo que le es extraño, principalmente lo que proviene de nuestra industria y esfuerzo.*

A veces, sin embargo, hay excepciones. Dios puede muy bien, si quiere, inspirar al alma uno de estos actos adicionales, que no perjudicará en este caso a la unión mística. Pero siempre suele tratarse de actos suaves y sencillos, jamás enérgicos o violentos, que, lejos de favorecerla, la extinguirían fácilmente.

La conducta práctica que debe observar el alma es secundar dócilmente la acción de Dios, sin empeñarse en producir actos adicionales si experimenta dificultades para ello. Limítese, a lo sumo, a alguna breve aspiración amorosa, repetida de vez en cuando para prevenir las distracciones y cooperar suavemente a la divina acción[54]. Unicamente cuando se trate de oraciones vocales obligatorias (v.gr., el rezo del breviario para los obligados a él) habría que rezarlo a toda costa, aunque fuera a base de disminuir la unión mística, poniéndose, v.gr., a andar, a recitar con un compañero, etc.

Ejemplos concretos en los santos.—He aquí unos cuantos datos tomados del P. Poulain[55]. San Felipe Neri no podía, a veces, terminar de rezar su breviario a no ser alternando con un compañero; de lo contrario, le arrebataba el éxtasis y se hundía en Dios, abandonando el rezo. San José de Cupertino llegaba con frecuencia al anochecer sin haber podido rezar el breviario, aunque lo había intentado muchas veces. Durante treinta y cinco años, los superiores le excluyeron de las ceremonias del coro, de las procesiones y hasta del refectorio común, porque, a causa de sus éxtasis continuos, interrumpía la marcha de la comunidad. Era un verdadero milagro—dice su historiador—que en medio de sus éxtasis pudiera el Santo acabar de decir su misa. Apenas terminada, corría a su celda, lanzaba un grito y caía de rodillas en éxtasis. A San Ignacio de Loyola le dispensaron el rezo del breviario por la misma razón. Con frecuencia se veía obligado a interrumpir varias

[53] El P. Poulain ha explicado muy bien esta distinción; cf. *o.c.*, c.9 n.13.

[54] Santa Teresa lo avisa con mucha oportunidad a sus monjas: «Bien es procurar más soledad para dar lugar al Señor y dejar a Su Majestad que obre como en cosa suya; y *cuando más una palabra de rato en rato suave*, como quien da un soplo en la vela, cuando viera que se ha muerto, para tornarla a encender; mas si está ardiendo, no sirve de más de matarla, a mi parecer. Digo *que sea suave el soplo* porque por concertar muchas palabras con el entendimiento no ocupe la voluntad» (*Camino* 31,7).

[55] *O.c.*, c.14 n.16.

veces su misa, de suerte que empleaba más de una hora en decirla, a pesar de sus esfuerzos por no rebasar la media hora que había señalado a sus religiosos.

545. 13.ª **La contemplación infusa lleva consigo un gran impulso a la práctica de las virtudes cristianas.**—Es una de las notas más típicas e inequívocas de la verdadera contemplación. Santa Teresa lo repite constantemente. El alma que no salga de su oración con grandes impulsos hacia las virtudes sólidas: la humildad, la perfecta abnegación de sí mismo, el espíritu de sacrificio, el amor a la cruz y, sobre todo, el amor de Dios y del prójimo en grado intensísimo, puede estar bien segura de que no ha tenido oración contemplativa.

Y lo más sorprendente y maravilloso es que, a veces, el alma contemplativa se siente *instantáneamente* en posesión de una virtud que no había podido conseguir en largos años de continuos esfuerzos. Santa Teresa compara estos cambios tan profundos a un gusano de seda que se convierte de pronto en una «mariposica blanca muy graciosa» *(Moradas quintas* 2,2). El alma no podría conseguir en muchos años de meditación lo que allí le comunica el Señor en un instante *(ibid.*, n.11).

Es preciso, sin embargo, no exagerar. En las primeras oraciones contemplativas, la transformación no es tan profunda que desaparezcan del alma toda clase de defectos incluso involuntarios. Y así se equivocaría grandemente el director que juzgase ilusoria la contemplación de un alma sujeta todavía a ciertos defectos, que provienen muchas veces más del temperamento y del carácter que de la propia voluntad. La contemplación *ayuda* eficacísimamente a la santificación del alma, pero no produce instantánea y necesariamente un santo.

4.º Proceso teológico-psicológico de la contemplación

546. He aquí ahora, en sintética visión de conjunto, el proceso teológico-psicológico del fenómeno contemplativo:

Proceso de la contemplación

I. A MODO DE DISPOSICIONES:

A) Por parte del apetito.....
1) Virtudes morales.
2) Virtudes teologales afectivas (esperanza y caridad).

B) Por parte del conocimiento..
1) Natural: virtudes intelectuales [56].
2) Sobrenatural: la prudencia infusa.

II. FORMA CONSTITUTIVA: el acto de la fe, ilustrada por los dones de entendimiento y sabiduría acerca de la primera Verdad en sí misma.

III. A MODO DE REDUNDANCIA:

1) Admiración profunda de la primera Verdad.
2) Gozo de Dios y de las cosas divinas.
3) Purificación cada vez mayor de las potencias del alma.

[56] Como es sabido, las virtudes intelectuales adquiridas son cinco: sabiduría, ciencia, inteligencia, prudencia y arte (cf. I-II,57). La prudencia es, de suyo, virtud intelectual; pero por su objeto, que consiste en poner el orden de la razón en los actos humanos—*recta ratio agibilium*—, se relaciona también con las virtudes morales, de las que es la primera y más excelente (cf. I-II,58,3 ad 1; II-II,141,8).

5.º Definición de la contemplación infusa

547. De acuerdo con las explicaciones dadas para precisar la naturaleza de la contemplación infusa, podemos dar de ella la siguiente definición sintética: *es una simple intuición de la verdad divina procedente de la fe ilustrada por los dones de entendimiento, sabiduría y ciencia en estado perfecto.*

Expliquemos brevemente la definición:

«ES UNA SIMPLE INTUICIÓN...»—Entendemos aquí por intuición un juicio inmediato. Porque la contemplación, en efecto:

1) *No es una simple aprehensión*, porque en ésta todavía no se encuentra formalmente la verdad, sino tan sólo incoativa e imperfectamente, y la contemplación posee formalmente la verdad [57]. La verdad está formalmente en el juicio.

2) *Tampoco es un juicio discursivo*, porque la contemplación procede de la fe ilustrada por los dones, y ni la fe ni los dones son discursivos.

3) *Luego es un juicio intuitivo.*—Se prueba: *a)* Por exclusión de los anteriores. *b)* El acto propio de la fe es *creer*, asentimiento sin discurso *(cum assensione cogitare)*, lo cual es un *juicio inmediato*. De otra manera, la fe sería discursiva, adquirida, no sobrenatural, y su objeto no sería la Verdad primera, sino una verdad *concluida* por discurso. Del mismo modo, el acto propio de los dones es un *juicio inmediato*, sin discurso. Los actos de la fe y de los dones son actos del entendimiento en cuanto *intellectus* (por el que nos asemejamos al modo de entender de Dios y de los ángeles), no en cuanto *ratio*, o sea, discurriendo de los efectos a la causa y de los principios a las conclusiones [58]. La contemplación es, pues, un *simple juicio intuitivo*, afirmativo por la fe, distinto de los demás en cuanto *sabroso, experimental*, por los efectos vitales de Dios—procedentes de los dones del Espíritu Santo—, que nos ponen en contacto con El.

Accidentalmente concurren al acto contemplativo otros actos del entendimiento especulativo y práctico *(auditio, lectio, cogitatio, consideratio vel meditatio, speculatio, oratio, admiratio*, etc.), que son disposiciones o redundancias del acto contemplativo, que consiste formalmente en el juicio intuitivo de la verdad [59].

«... DE LA VERDAD DIVINA...»—Es el objeto material primario de la divina contemplación. Este objeto lo proporciona sustancialmente la fe, y es iluminado por los dones de entendimiento y sabiduría para darle la evidencia subjetiva y experimental propia del acto contemplativo.

Secundariamente son también objeto material de la divina contempla-

[57] Cf. II-II,179,1; 180,1; 180,3, etc.

[58] III *Sent.* 35 q.1 a.2 q.ª2 arg.2 sed contra.

[59] II-II,180,3. De este artículo se desprende claramente la *unidad específica de la contemplación cristiana a base de los elementos infusos* y la imposibilidad de una contemplación sobrenatural propiamente *adquirida*. Todos los actos previos que el hombre pueda poner por su propio esfuerzo y conato (ayudado por la gracia ordinaria) serán excelentes *disposiciones* para la contemplación; pero el acto formalmente contemplativo—del que recibe su unidad específica—no es otro que el *simple juicio intuitivo* de la divina verdad. Ahora bien: este *juicio intuitivo* procede, como hemos demostrado más arriba, de la fe, en cuanto a su sustancia, y de los dones del Espíritu Santo, en cuanto a su *modalidad sobrehumana*, que trasciende el modo discursivo, propio de la naturaleza racional.

Y no se diga que la fe también es intuitiva, y, por consiguiente, ella sola basta para el acto contemplativo sin ayuda de los dones. No basta. Porque la fe es, de suyo, de *non visis*, y, por lo mismo, sin la luz contemplativa de los dones no puede darnos esa especie de *evidencia subjetiva y experimental* propia del acto contemplativo, que procede únicamente del modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo (cf. n.526.528 y 531).

ción las *cosas creadas y humanas* iluminadas por el don de ciencia. La contemplación de estos efectos divinos (cosas creadas) pertenece secundariamente a la vida contemplativa, en cuanto que por ellas el hombre puede elevarse al conocimiento de Dios, como dice Santo Tomás [60].

«... PROCEDENTE DE LA FE ILUSTRADA POR LOS DONES DE ENTENDIMIENTO, SABIDURÍA Y CIENCIA EN ESTADO PERFECTO».—Es el principio *quo* de la contemplación, del que ya hemos hablado en su lugar correspondiente (n.415-16).

* * *

Examinado ya con amplitud el punto primero de esta visión general de la contemplación—naturaleza íntima de la misma—, veamos ahora más brevemente los otros cuatro que anunciábamos al principio.

2. **Excelencia de la vida contemplativa.**—Santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* una cuestión interesantísima a precisar las relaciones entre la vida activa y la contemplativa (II-II,182). La cuestión se divide en cuatro artículos. Vamos a exponer brevemente su magnífica doctrina.

ARTÍCULO I. SI LA VIDA ACTIVA ES MEJOR QUE LA CONTEMPLATIVA.

548. Las principales razones que parecen afirmarlo son tres: 1.ª, porque la vida activa es la propia de los prelados, que están constituídos en el más excelente estado de perfección; 2.ª, porque la vida activa dispone y ordena a la contemplación; y 3.ª, porque, de lo contrario, ningún contemplativo podría aceptar el cargo de prelado, pues saldría perjudicado.

Pero en contra está la autoridad de Nuestro Señor: «María ha escogido la mejor parte» (Lc 10,42). Y sabido es que María representa la vida contemplativa.

En el cuerpo del artículo da hasta ocho razones—tomadas de Aristóteles—para probar la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa. Porque:

1.ª Se trata de algo más propio del hombre, ya que la vida contemplativa se refiere a la vida intelectual, y la activa a las cosas exteriores.

2.ª Puede ser más continua y duradera que la activa.

3.ª Es mucho más deleitable.

4.ª Es más libre, por cuanto el hombre necesita menos cosas para entregarse a la contemplación que a la acción.

5.ª La contemplación se desea por sí misma, mientras que la acción se ordena a otras cosas.

6.ª Es más tranquila y sosegada.

7.ª La contemplativa se refiere a las cosas divinas, y la activa a las cosas humanas; y

8.ª La contemplativa es propia del hombre, y la activa nos es común con los animales.

Aparte de estas razones que convienen analógicamente a la contemplación natural y a la sobrenatural, puede establecerse la siguiente tesis teológica, que se refiere y afecta únicamente a la sobrenatural.

60 «Etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem» (II-II,180,4; cf. II-II,9,2 para lo relativo al don de ciencia).

Tesis: La vida contemplativa es muy superior a la activa por razón de su principio, de su objeto y de su fin.

1.º POR RAZÓN DEL PRINCIPIO.—En el orden sobrenatural, los principios elicitivos de la contemplación y de la acción son las potencias del alma y los hábitos infusos. Pero las potencias y los hábitos que producen la contemplación son más excelentes que los de la acción. Luego...

a) *Las potencias.*—La contemplación procede del entendimiento especulativo; y la acción, de la voluntad y en parte del entendimiento práctico y del apetito sensitivo, que son potencias inferiores.

b) *Los hábitos infusos.*—La contemplación procede de la fe y de los dones intelectivos del Espíritu Santo bajo el impulso de la caridad y de la esperanza. La acción, en cambio, proviene de las virtudes morales con los dones prácticos correspondientes, que son menos perfectos que las virtudes teologales y dones intelectivos.

2.º POR RAZÓN DE SU OBJETO.—El objeto primario de la contemplación es Dios y las cosas divinas conocidas por la fe y bajo la altísima iluminación de los dones. El objeto de la acción, en cambio, son las cosas creadas y perecederas. Hay un abismo entre ambos.

3.º POR RAZÓN DEL FIN.—La contemplación se refiere al *bien honesto*, que se busca por sí mismo y no se ordena a otro bien. La acción, en cambio, se refiere al *bien útil*, que se ordena o debe ordenarse a otro bien superior.

Solución de las razones en contrario.—A la 1.ª: A los prelados no pertenece únicamente la vida activa, sino que deben sobresalir también, y en grado excelente, en la contemplativa.

A la 2.ª: La vida activa no dispone ni ordena directamente a la contemplativa, sino que ordena las obras exteriores, disponiendo al sujeto para la contemplación. Por donde es sierva, no señora, de la vida contemplativa.

A la 3.ª: Las necesidades de la presente vida pueden, a veces, obligar a alguien a dedicarse a la acción, aunque sin abandonar del todo la contemplación. Porque hay que tener en cuenta que cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, esto no debe hacerse a manera de resta, sino de suma y añadidura [61].

ARTÍCULO 2. SI LA VIDA ACTIVA ES MÁS MERITORIA QUE LA CONTEMPLATIVA.

549. Las principales razones que parecen afirmarlo son tres: 1.ª El mérito se relaciona con el premio; y San Pablo afirma que «cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo» (1 Cor 3,8); y el trabajo pertenece a la vida activa, así como el reposo a la contemplativa. 2.ª La vida contemplativa es como un anticipo de la felicidad eterna; pero en el cielo ya no se merece, sino que se disfruta del premio merecido; luego la vida contemplativa tiene razón de premio más que de mérito; y 3.ª Dice San Gregorio que

[61] Nótese la singular importancia de esta doctrina del Angélico Doctor. La vida activa no dispensa a nadie de la contemplación, y menos que a nadie, al sacerdote de Cristo que tiene cura o ministerio de almas. La acción debe ser algo *sobreañadido* a la contemplación, no algo que se le quita o sustrae.

Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, anotación para la canción 29, donde escribe: «Adviertan aquí los muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios (dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían) si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alto como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; *porque de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada; y a veces, nada, y aun a veces, daño*».

ningún sacrificio es más acepto a Dios que el celo por las almas, que pertenece de lleno a la vida activa.

Pero en contra, el mismo San Gregorio dice que son grandes los méritos de la vida activa, pero mayores los de la contemplativa. Vamos a probarlo.

PRENOTANDO.—El mérito es correlativo al premio. Pero el premio es doble:

a) *Esencial:* es la gloria esencial del alma con relación al mismo Dios (grado de visión beatífica, premio de *bono infinito)*.

b) *Accidental:* es la gloria accidental del alma, que se refiere a las cosas accidentales con relación a Dios (premio de *bono creato*, no infinito).

El mérito es, pues, doble: esencial y accidental.

Esto supuesto, vamos a exponer la doctrina de Santo Tomás en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: La vida contemplativa es de suyo más meritoria que la activa.

He aquí las pruebas:

1.ª Por la mayor dignidad del principio, del objeto y del fin de la vida contemplativa (véase el artículo anterior).

2.ª Porque la raíz del mérito es la caridad (I-II,114,4). Ahora bien: de los dos actos que tiene la caridad, el amor de Dios en sí mismo es más meritorio que el amor del prójimo por Dios (II-II,27,8). Por consiguiente, todo aquello que pertenezca más directamente al amor de Dios será de suyo más meritorio que lo que pertenezca directamente al amor del prójimo por Dios. Pero la vida contemplativa pertenece *directa e inmediatamente* al amor de Dios, y la activa directa e inmediatamente al amor del prójimo. Luego por su misma naturaleza, la vida contemplativa es más meritoria que la activa.

Solución de las razones en contrario.—A la 1.ª: El trabajo exterior se ordena al aumento del premio accidental, pero el aumento del mérito con respecto al premio esencial pertenece principalmente a la caridad, signo de la cual es el trabajo exterior tolerado por amor a Cristo. Pero es signo mucho más expresivo de este amor abandonar todas las cosas que se refieren a esta vida y entregarse de lleno y exclusivamente a la divina contemplación.

A la 2.ª: La vida contemplativa del cielo no es meritoria, porque el hombre ha llegado ya al estado inmutable de término y a su plena perfección; pero mientras peregrina en esta vida, su contemplación puede perfeccionarse más y más, aumentando a la vez su mérito por el ejercicio interno de la caridad que supone.

A la 3.ª: El sacrificio más acepto a Dios es el ofrecimiento y consagración de sí mismo a Dios, y después el de las almas de los demás. San Gregorio quiere decir que es más aceptable a Dios el ofrecimiento de sí mismo y de los demás que el de cualquier otra cosa exterior.

Conclusión 2.ª: Pero puede ocurrir a veces que la vida activa sea más meritoria que la contemplativa.

De tres maneras podría darse el caso:

a) POR PARTE DEL SUJETO *(intensive)*.—Es evidente que el que realiza las obras de la vida activa con un ferviente amor a Dios tiene mayor mérito —aun esencial—que el que se entrega de una manera tibia y negligente a la contemplación.

b) POR EL MAYOR NÚMERO DE ACTOS *(extensive)*.—La vida activa se agita en muchas cosas y realiza numéricamente más actos que la contemplativa.

Ahora bien: todo acto realizado en caridad es meritorio. Luego numéricamente son más los méritos de la vida activa.

Pero téngase muy en cuenta que una cosa son los *méritos accidentales* y otra muy distinta el *mérito esencial*. Para merecer los primeros basta *cualquier acto* realizado en caridad, o sea, en gracia de Dios; pero para el aumento del mérito esencial hace falta un *acto más ferviente* de caridad que los realizados anteriormente, como hemos explicado en otro lugar (cf. n.361,3.º). Y como en la contemplación la caridad suele actuar con mayor intensidad que en la acción, un solo acto de contemplación puede ser más meritorio que muchos actos de la vida activa.

c) Por redundancia de la contemplación.—La vida activa no debe considerarse como contrapuesta a la contemplación, sino como algo *sobreañadido* a ella, como dice Santo Tomás (a.1 ad 3). Debe ser una redundancia de la contemplación, un desbordamiento hacia fuera de la plenitud interior. En este sentido, la vida mixta reúne el mérito de las otras dos y es superior a cualquiera de ellas consideradas separadamente (cf. II-II,188,6).

Pero nótese los requisitos que exige Santo Tomás para que esta vida activa resulte más meritoria que la contemplativa: «si por la abundancia del divino amor... para cumplir su divina voluntad... y por su mayor gloria sufre a veces ser separado temporalmente de la dulzura de la divina contemplación» («si propter abundantiam divini amoris... ut eius voluntas impleatur... propter ipsius gloriam... interdum... sustinet a dulcedine divinae contemplationis... ad tempus... separari»). O sea que no se trata jamás de la vida activa en cuanto tal, sino de la *vida mixta:* y no cualquiera, sino la que proceda de la plenitud desbordada de la contemplación.

Artículo 3. Si la vida activa es obstáculo para la contemplación.

550. Las principales razones que parecen afirmarlo son tres: 1.ª La contemplación es un descanso, y la vida activa una agitación; luego ésta se opone a aquélla. 2.ª La vida activa impide la claridad de la visión que se requiere para la contemplativa; y 3.ª La vida activa se dedica a muchas cosas, y la contemplativa a una sola; luego se oponen entre sí.

Pero en contra dice San Gregorio que el que quiera vacar a la contemplación es preciso que antes se ejercite en el campo de la vida activa.

Tesis: En diferentes aspectos, la vida activa se opone y ayuda a la contemplativa.

En un aspecto se opone, a saber: en cuanto a la preocupación y cuidado de las cosas exteriores. El hombre activo se afana en multitud de obras exteriores, sobre todo los que están constituidos en autoridad y tienen mayor responsabilidad ante Dios y los hombres. Deben preocuparse de todos, atender a las necesidades de cada uno, entregarse de lleno al gobierno de los demás. Todas estas cosas no se pueden hacer sin el ejercicio de las virtudes prácticas, que impiden en muchas cosas el ejercicio de las intelectuales (v.gr., por falta de tiempo para ello). En este sentido resulta prácticamente imposible el ejercicio *eminente* de ambas vidas a la vez. Solamente Nuestro Señor Jesucristo, que era viador y comprehensor al mismo tiempo, las realizó juntamente en grado perfectísimo, lo mismo que la Santísima Virgen por gracia especialísima de Dios. Los grandes contemplativos, cuando llegan a la cumbre de la vida mística, se aproximan mucho a este ideal, *juntándose en ellos Marta y María,* como dice Santa Teresa[62]. Tal parece que

[62] «Cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de

fue la vida de San Pablo, cuya prodigiosa actividad exterior en nada comprometió su exuberante vida contemplativa, que le hacía llevar aquella vida completamente escondida con Cristo en Dios que deseaba a sus neófitos (cf. Col 3,3). Y lo mismo puede decirse de otros grandes contemplativos, tales como Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, etc., que desarrollaron una actividad prodigiosa en medio de su altísima vida contemplativa.

EN OTRO ASPECTO LA AYUDA, a saber: en cuanto que la vida activa pone orden y concierto en las obras exteriores, ejercita las virtudes que encauzan las pasiones y no deja lugar a los fantasmas peligrosos de la imaginación, que encontrarían pábulo abundante en la ociosidad e impedirían el sosiego y la paz de la contemplación.

Y con esto quedan contestadas las razones en contrario que recordábamos antes. Todas ellas se refieren al primer aspecto y en él son válidas; pero no al segundo, en el que fallan totalmente.

ARTÍCULO 4. SI LA VIDA ACTIVA ES ANTERIOR A LA CONTEMPLATIVA.

551. Hay que distinguir. Según el orden de dignidad o perfección (causalidad formal), la vida contemplativa es anterior a la activa, a quien ordena y dirige. Pero, según el orden de generación o de tiempo (causalidad material o dispositiva), la vida activa es anterior a la contemplativa, para la que dispone el sujeto. La forma viene cuando el sujeto está bien dispuesto; y esta disposición la realiza la vida activa principalmente en sus primeras fases (purgativa e iluminativa), y nunca puede prescindirse enteramente de ella, pues no hay sujeto tan perfecto y bien dispuesto que no pueda disponerse más para una ulterior perfección. Por eso dice Santo Tomás que los que por su temperamento inquieto y bullicioso son más aptos para la vida activa, pueden con ella prepararse a la contemplación, y los que por su índole pacífica y sosegada son más aptos para la contemplación, pueden ejercitarse en las obras de la vida activa para mejor disponerse a la divina contemplación (ad 3).

Según esto, he aquí el doble orden que puede establecerse entre ambas

A) Orden ascendente o de generación . . { 1) Vida activa exterior. 2) Vida activa interior. 3) Vida contemplativa.

B) Orden descendente o de redundancia { 1) Vida contemplativa. 2) Vida activa interior. 3) Vida activa exterior.

552. 3. **¿Es deseable la divina contemplación?**—Esta cuestión parece ociosa después de todo cuanto acabamos de decir. La contemplación es una gracia *formalmente santificadora*, puesto que procede de la *fe viva* ilustrada por los dones del Espíritu Santo y bajo el impulso de una ardiente caridad. No desearla equivaldría a no desear la propia perfección y santidad. Aun los autores partidarios de la *doble vía*—que creen posible una perfección puramente ascética sin influencia de las gracias místicas—admiten que la contemplación infusa es una gracia *eminentemente santificadora*, y que, por lo mismo, se la puede

esta raíz, son admirables y olorosísimas flores» (*Conceptos del amor de Dios* 7,3; cf. *Vida* 17,4; *Camino* 31,5, etc.).

humildemente desear y pedir, aunque con plena sumisión a la voluntad adorable a Dios [63]. La misma Iglesia pide oficialmente en su liturgia de Pentecostés que descienda sobre todos los fieles el Espíritu Santo con sus preciosísimos dones, que son la causa eficiente de la contemplación infusa.

Claro es que una cosa es la contemplación mística en cuanto tal y otra muy distinta los epifenómenos y gracias *gratis dadas* que con frecuencia la acompañan, tales como las visiones, revelaciones, etc., etc. Todos los autores están unánimemente de acuerdo en que sería temeridad, imprudencia, presunción y soberbia desear o pedir tales gracias concomitantes, que nada tienen que ver con el desarrollo normal de la gracia santificante y pueden recibirlas incluso los que están en pecado mortal, como veremos en la cuarta parte de esta obra.

He aquí—a propósito de esto—una página preciosa de un excelente autor contemporáneo [64], que nos complacemos en trasladar íntegramente aquí traducida al castellano. Aunque se dirige principalmente a los sacerdotes, todos pueden aprovecharse de su espléndida doctrina:

«La gracia de la contemplación sobrenatural es altamente santificadora del alma; más aún, suele llevar a la más eminente santidad. De donde todo aquel que se preocupe de su perfección puede y debe aspirar a la contemplación y a la correspondiente unión con Dios.

¿La estimo yo, sacerdote, y aspiro a ella con ardiente deseo? ¿Me ejerzo generosa y constantemente en la mortificación y el recogimiento con la esperanza de obtener de Dios algún día esta gracia?

Consideraré atentamente los *motivos* que me deben impulsar a ello, a saber:

1.º MI PROPIA UTILIDAD.—Me uniría a Dios más íntimamente y perfectamente, y me haría de este modo un verdadero santo. Por los dones del Espíritu Santo ejercería más divinamente las obras de las virtudes, y realizaría, si así pluguiera a Dios, obras más altas, verdaderamente sublimes y heroicas. ¿Por qué no me lanzo, como si estuviera contento con cierta mediocridad, con cierto cristianismo vulgar, dejando la verdadera santidad para los religiosos y para los que me parecen «santos desde su nacimiento»?

2.º LA GLORIA DE DIOS.—a) *En mi alma*: Conocería y amaría más perfectamente a mi Dios, que es lo más grande y sublime que se puede pensar, y de este modo le alabaría y glorificaría mucho más digna e íntimamente.

b) *En las almas a mí confiadas*: Porque «esta suprema unión de caridad con Dios es el fundamento y la raíz de toda nuestra vida apostólica, la única que puede darle verdadera eficacia e infundirle omnímoda fecundidad» (MONS. WAFFELAERT). Porque de este modo nos unimos íntimamente a

[63] Además de los autores de la escuela tomista, para los que la tesis de la deseabilidad de la contemplación es del todo evidente e indiscutible, proclaman esta misma doctrina casi todos los pertenecientes a las restantes escuelas de espiritualidad cristiana, hasta el punto de que hoy puede afirmarse que se trata de una *tesis común*. Véanse, por ejemplo, entre los más representativos, los PP. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.35; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.443s; LEHODEY, *Los caminos de la oración mental* p.3.ª c.13; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1417; SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* l.3 c.3 a.7 cuest.1; NAVAL, *Curso de Ascética y Mística* n.218 (300 en la 8.ª ed.), etc., etc. La misma doctrina proclamó el famoso *Congreso Carmelitano de Madrid* (marzo de 1923) al aprobar las conclusiones que hemos recogido en otra parte (cf. n.173).

[64] MAHIEU, S.T.D., *Probatio charitatis* n.161,b (5.ª ed., Brugis 1949) p.407-9

Dios «ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia» (liturgia de la fiesta de la Trinidad).

Hermosamente dice San Bernardo (*In Cant.* serm.18): «Si tienes cordura te mostrarás concha, no canal». El canal deja pasar sencillamente el agua, sin retener una sola gota; la concha, por el contrario, primero se llena a sí misma y después da lo que le sobra de la plenitud de su abundancia. Y añade San Bernardo: «Hoy tenemos muchos canales en la Iglesia, pero muy pocas conchas». Seamos, pues, conchas principalísimamente por la contemplación, y de la abundancia de nuestro corazón hablarán después nuestros labios. Esta es la verdadera elocuencia apostólica, que los fieles captan y gustan como por cierta intuición y les mueve íntima y eficazmente: *Quedaron llenos del Espíritu Santo*—los apóstoles—*y comenzaron a hablar*...; y los oyentes: *se sintieron compungidos de corazón*..., *siendo incorporados (a la Iglesia) aquel día unas tres mil almas* (Act 2,4 y 41).

¿Acaso no juzgo—y así lo estiman demasiados sacerdotes—que el celo consiste únicamente en la conversión de los pecadores, y no en el perfeccionamiento de los justos? Sin embargo, San Juan de la Cruz no duda en afirmar que «es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas» (*Cántico espiritual*, anotación a la canción 29).

¡Cuántas almas hay, no solamente en el estado religioso, sino entre las que viven en el mundo, que tienen hambre y sed de justicia y santidad y no encuentran quien les parta el pan y les dé a beber el agua que salta hasta la vida eterna! ¡Cuántos sacerdotes hay que buscan en vano un padre y director espiritual! ¡Cuán útil podría ser a la gloria de Dios y salvación de las almas si fuese un *hombre de Dios, lleno de Dios, rebosante de Dios* («effundens Deum»); si adelantara yo mismo e hiciese adelantar a los demás en la ciencia de los santos!»

553. 4. Disposiciones para la contemplación. — La contemplación mística es un don de Dios que el hombre no podría jamás producir por sí mismo. Aunque posee con la gracia todos los hábitos infusos capaces de producirla, no está en su mano la actuación de los dones del Espíritu Santo que es absolutamente indispensable para ella. Pero es indudable que el cristiano puede y debe prepararse para que el Espíritu Santo los actúe; y aunque esta preparación no puede ser jamás la causa *determinante* de esa actuación, en el plan actual de la Providencia ejercerá, la inmensa mayoría de las veces, una influencia decisiva, como causa *dispositiva*. El Espíritu Santo suele actuar cada vez con mayor frecuencia sus preciosísimos dones a medida que van creciendo y desarrollándose *en cuanto hábitos;* y el crecimiento y desarrollo de los dones en *cuanto hábitos* puede el alma en gracia merecerlo con mérito estricto o de *condigno* (cf. n.285,6.ª). Sólo falta la moción especial del Espíritu Santo—que a nadie niega, si está convenientemente dispuesto—para que actúen de una manera cada vez más intensa, produciendo—si se trata de los dones intelectivos—el fenómeno de la contemplación mística o infusa.

Ahora bien: ¿en qué consiste esta preparación? ¿Qué es lo que el alma tiene que hacer para *disponerse* convenientemente a que Dios le comunique la contemplación infusa?

Al hablar de cada uno de los dones en particular, ya dijimos lo que el alma debe hacer para fomentarlos en cuanto esté de su parte. Las principales disposiciones generales nos parece que son las siguientes [65]:

1) UNA GRAN PUREZA DE CORAZÓN.—Hay una relación muy estrecha entre ella y la contemplación. El Señor en el Evangelio relaciona íntimamente ambas cosas cuando dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». Sabido es que la contemplación es como un esbozo y anticipo imperfecto de la visión beatífica.

«Esta pureza de corazón es fruto de la mortificación exterior e interior. Esta cuesta mucho indudablemente; es preciso no tener apego alguno al pecado, no perdonarnos nuestros defectos ni hacer las paces con ellos. Es preciso entrar por la puerta estrecha que conduce a la verdadera vida y se comprenden mejor que nunca aquellas palabras: «Muchos son los llamados y pocos los escogidos». Es necesario estar pronto a pasar por el fuego de los sufrimientos, porque la pureza del corazón debe crecer, con la contemplación, por las pruebas purificadoras que Dios no deja de enviar a los que desean humilde y ardientemente su divina intimidad. Es celoso, como dice la Escritura, y quita las personas o las cosas a las cuales se apegaría el alma y la hace pasar por un crisol para despojarla de todas sus escorias. Cuando las inclinaciones desordenadas, las turbulencias de la sensualidad, del egoísmo, del amor propio, del orgullo intelectual y espiritual han desaparecido, el corazón purificado es como un límpido espejo donde se refleja la belleza de Dios. Pero ¿quién puede decir: Yo no puedo tener el corazón puro?» [66].

2) SIMPLICIDAD DE ESPÍRITU.—La contemplación es una mirada sencilla y amorosa a Dios que se aviene mal con un espíritu complicado y multiforme. Esta simplicidad consiste, ante todo, en reducir todas las cosas a la unidad, viéndolas todas *a través de Dios*: los acontecimientos prósperos o adversos, los cargos y ocupaciones agradables o desagradables, las personas simpáticas o antipáticas con las que tenemos que convivir, etc., etc. Esto simplifica grandemente el espíritu, sosiega y tranquiliza el corazón y dispone al alma para el reposo y la paz de la contemplación. En un espíritu turbulento y agitado apenas se concibe la posibilidad de la oración contemplativa.

3) HUMILDAD DE CORAZÓN.—Todos los maestros de la vida espiritual están de acuerdo en que es ésta una de las condiciones más indispensables. «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes», dice la Sagrada Escritura (1 Petr 5,5). Y Santa Teresa, que tan maravillosamente conocía los caminos de Dios, advierte con mucho encarecimiento a sus monjas que «todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad; y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo» *(Séptimas moradas* 4,8). Y un poco más abajo añade todavía: «Por eso os aviso que ninguna fuerza pongáis si hallareis resistencia alguna; porque le enojaréis de manera que nunca os deje entrar en ellas. Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no mere-

[65] Cf. VALLGORNERA, *Mystica theologia divi Thomae* q.3 d.3 a.4 p.453s (ed. Turín 1911); MEYNARD, *La vie intérieure* p.2.ª l.1 c.4; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation* c.5 a.4; POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.28 n.24.

[66] P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection*... c.5 a.4 p.484-85 (7.ª ed.).

céis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal manera le podéis servir desde allí, continuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la misma morada que tiene para sí, de donde no salgáis más» (*Ibíd.*, párrafos finales, n.2).

«Esta humildad—escribe el P. Garrigou-Lagrange—dispone a la contemplación, porque ella canta ya la gloria de Dios. Si hay tan pocos contemplativos, dice la *Imitación*, es, sobre todo, porque hay pocas almas profundamente humildes. Para recibir la gracia de la contemplación es preciso generalmente haber hecho un acto profundo de verdadera humildad, un acto que haya tenido honda repercusión en toda la vida. Cuando un alma ha reconocido frecuentemente y *prácticamente* que toda su existencia depende absolutamente de Dios, que no subsiste más que por El, que ella no practica el bien sino por su gracia, que produce en nosotros el querer y el obrar, que no se dirige bien más que por su luz, que no ha hecho por sí misma otra cosa que pecar a cada momento, que es una sierva inútil y despreciable, entonces llega generalmente a recibir la gracia de que estamos hablando» [67].

4) Recogimiento profundo.—Es imposible que la contemplación se produzca en un alma derramada al exterior. Una vida agitada, llena de ocupaciones absorbentes, que llegan casi al *surmenage*: ese «materialismo en acción, que, después de haberse alejado de Dios y de la verdadera vida del espíritu, busca su equivalente en el orden de las cosas materiales, multiplicándolas lo más posible y haciendo que la actividad sea siempre más intensa» (P. Garrigou), es un obstáculo casi insuperable para el reposo quieto y pacífico de la contemplación. Es cierto que, si esas ocupaciones son del todo *necesarias* o impuestas por la obediencia, Dios no puede castigar el cumplimiento del deber; pero con frecuencia nos sobrecargamos voluntariamente de ocupaciones innecesarias, cuando no inútiles del todo, y esto representa una lamentable equivocación; dejamos el oro por el oropel, la unión con Dios por el servicio de las criaturas, nuestros grandes intereses eternos por la satisfacción de nuestros gustos y caprichos del momento. «Procure dar de mano—advierte Santa Teresa—a las cosas y negocios no necesarios, cada uno conforme a su estado. Que es cosa que le importa tanto para llegar a la morada principal, que si no comienza a hacer esto, lo tengo por imposible» (*Moradas primeras* 2,14).

5) La práctica cada vez más intensa de las virtudes cristianas, sobre todo de las teologales.—La contemplación no puede ser premio de perezosos y recompensa de gente ociosa. El alma ha de hacer *todo lo que pueda*, con ayuda de la gracia ordinaria, para adelantar en la vida espiritual. Se impone la práctica cada vez más intensa de todas las virtudes, vivificadas por una caridad ardiente. Tan claro es esto, que no es menester insistir.

6) La práctica asidua de la oración.—El alma ha de dedicar el *máximo tiempo posible* a la práctica de la oración en su doble aspecto de petición y de unión con Dios. Ha de practicar incesantemente la oración de súplica—dirigida con frecuencia al Espíritu Santo—, porque la gracia actual *eficaz* que ha de poner en marcha el hábito de los dones *no se puede merecer*: únicamente puede impetrarse por vía de oración, aunque de suyo *infaliblemente* por la promesa divina [68]. Y ha de practicar largamente la oración mental (en el grado ascético actualmente a su alcance), porque la contemplación, aunque excepcionalmente podría Dios concederla—y la concede a veces—a almas todavía muy imperfectas e insuficientemente preparadas, ordinariamente no se concede sino a las que han logrado remontarse con ayuda

[67] *Perfection*... l.c.
[68] Cf. n.285,14.ª, y 287 de esta obra.

de la gracia a las supremas oraciones ascéticas (recogimiento adquirido y oración de simplicidad). En la vida espiritual, lo mismo que en la física, el crecimiento no se realiza a saltos, sino de una manera lenta, gradual e insensible.

El director espiritual de un alma que aspira seriamente a santificarse, nunca insistirá bastante en este capítulo de la oración. Tiene que convencer al alma de que ninguna otra cosa le es tan necesaria e indispensable como el ejercicio de la oración mental y trato íntimo con Dios. Que prescinda, si es preciso, de otras cosas, acaso buenas y útiles, pero no necesarias del todo. Que se entregue *largamente* a la oración, con la máxima prolongación que le permitan los deberes de su propio estado, que es menester cumplir con escrupulosa fidelidad. No olvide que, como dicen los santos, la *larga* oración es el camino más corto y expedito para la *alta* oración. Es difícil que un alma pueda remontarse muy arriba en la contemplación si no se dispone al menos con *dos horas diarias* de oración mental[69].

7) Una tierna y entrañable devoción a María.—Es ella el modelo incomparable de las almas contemplativas, la Esposa dulcísima del Espíritu Santo y Madre amantísima de nuestras almas, a las que está deseando hermosear y santificar con las gracias soberanas de la unión mística. La contemplación es uno de los frutos de la verdadera devoción a María, como explica admirablemente San Luis María Grignion de Montfort[70]. Muchas almas no llegan nunca, o con mucho retraso, a la contemplación, porque se olvidaron de hacer intervenir en su deseo a la dulce Mediadora universal de todas las gracias.

554. 5. Llamamiento inmediato a la contemplación. Como vimos ampliamente en otro lugar (cf. n.188), todos estamos llamados con un llamamiento *remoto y general* a la contemplación infusa por el mero hecho de estar llamados a la perfección cristiana, que no puede conseguirse plenamente sin aquélla. Pero el llamamiento *próximo y particular* para entrar de hecho en la contemplación se manifiesta por ciertas señales características, que la mirada de un experto director descubrirá sin esfuerzo en el alma dirigida.

El primero en proponer estas señales fue Taulero, el famoso dominico alemán, que, en frase del P. Crisógono, es «el mayor místico de cuantos existieron antes de los sublimes Reformadores del Carmelo»[71]. He aquí el texto de Taulero tal como se lee en las *Instituciones:*

[69] El P. Arintero recomendaba prolongar *una hora entera*—a ser posible—la acción de gracias después de la sagrada comunión; y lo mismo aconseja el P. Garrigou-Lagrange *(Perfection...* p.483 7.ª ed.).

[70] Cf. *La verdadera devoción a María* (ed. BAC, 1954) c.5 a.5. He aquí algunos textos de esta preciosa obrita: «Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus dones inefables, escogiéndola por dispensadora de todo lo que El posee; en forma que ella distribuye a quien ella quiere, cuanto ella quiere, como ella quiere y cuando ella quiere todos sus dones y gracias, y no se concede a los hombres don alguno del cielo que no pase por sus virginales manos» (c.1 a.1 § 2.º n.25). «No creo yo que persona alguna pueda adquirir una unión íntima con Nuestro Señor y una fidelidad perfecta al Espíritu Santo sin una estrechísima unión con María y una gran dependencia de su socorro» (c.1 a.2 § 2.º n.43). «Quien desea tener en sí *la operación del Espíritu Santo,* debe tener a su Esposa fiel e indisoluble, la divina María, que le da fertilidad y fecundidad, como hemos dicho ya en otro lugar» (c.5 a.5 § 4 n.164).

[71] P. Crisógono, *San Juan de la Cruz: su obra científica...* intr. p.45.

«Pero es de advertir cuándo se han de posponer las dichas imágenes, por que no se dejen más temprano ni se retengan por más tiempo de lo que conviene. Para lo cual pongo tres señales: la primera, cuando ya el hombre viene a tal estado, que, oyendo o entendiendo algo de ellas, recibe hastío; la segunda cuando, oyendo o tratando de ellas, ningún deleite recibe; la tercera cuando sentimos crecer en nosotros la lumbre y deseo de aquel sumo bien que aún no podemos alcanzar; tanto que digamos: «¡Señor, Dios mío! Ya no puedo pasar adelante. Mío es pedirte; de ti solo es conceder lo que pido». Quien estas tres cosas en sí experimentare, no solamente podrá, mas convenirle ha, dejar las santas imágenes y consideraciones que dijimos» [72].

San Juan de la Cruz repitió esta doctrina con algunas añadiduras y complementos interesantísimos [73]. Desde entonces estas señales han venido a ser clásicas y las repiten todos los autores sin excepción. Hemos hablado largamente de todo esto al tratar de la *noche del sentido*, y a aquellas páginas remitimos al lector (cf. n.269). Sabido es que—según San Juan de la Cruz—las primeras manifestaciones contemplativas producen precisamente la *noche del sentido*, que señala, de este modo, el tránsito normal de la vida ascética a la mística.

LOS GRADOS DE ORACION CONTEMPLATIVA

555. Expuesta ya someramente la teoría general de la contemplación y principales cuestiones complementarias, pasemos ahora a la exposición de los principales grados en que suelen dividirla los autores en pos de las huellas de Santa Teresa. El primero de ellos—recogimiento infuso—es el quinto con relación al conjunto total de los grados de oración. Vamos a continuar esta numeración única para que aparezca más clara la maravillosa *unidad de la vida espiritual* y la transición insensible de la ascética a la mística.

QUINTO GRADO DE ORACIÓN: EL RECOGIMIENTO INFUSO

556. 1. **Naturaleza.**—He aquí las magistrales descripciones de Santa Teresa:

«La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural*, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso, es *un recogimiento interior que se siente en el alma*, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores, que ella en sí parece se quiere apartar de los bullicios exteriores; y así, algunas veces los lleva tras sí, *que le da gana de cerrar los ojos y no oír, ni ver, ni entender sino aquello en que el alma entonces se ocupa, que es poder tratar con Dios a solas*. Aquí no se pierde ningún sentido ni potencia, que todo está entero, mas estálo para emplearse en Dios» [1].

«Un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en obscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que,

[72] FR. JUAN TAULERO, *Las instituciones divinas* c.35 p.213-14 (ed. del P. Getino, Madrid 1922).

[73] Cf. *Subida al Monte Carmelo* II,13, y *Noche oscura* I,9.

[1] SANTA TERESA, *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.3.

sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad: y sin artificio parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha» [2].

«Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias (que ya he dicho que son la gente de este castillo, que es lo que he tomado para saber decir algo), que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo, días y años; y que ya se han ido, viendo su perdición, acercando a él, aunque no acaban de estar dentro, porque esta costumbre es recia cosa; sino no son ya traidores y andan alrededor. Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérelos tornar a El, y como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no le entienden, hace que conozca su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo» [3].

Y unos renglones más abajo, para distinguir este recogimiento sobrenatural del que podría conseguir el alma con sus esfuerzos y ayuda de la gracia, escribe la insigne Reformadora del Carmelo:

«*Y no penséis que es por el entendimiento adquirido,* procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de *meditación,* porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor, se entiende todo). *Mas lo que digo es en diferente manera;* y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor. Que no fue por los oídos, que no se oye nada; mas *siéntese notablemente un recogimiento suave al interior,* como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor. Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren; acá *no está en nuestro querer sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced.* Tengo para mí que cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo» [4].

Según estas admirables descripciones teresianas, la oración del recogimiento infuso se caracteriza, ante todo, por la *unión del entendimiento con Dios,* «el cual—escribe el P. Arintero—, con su hermosura y claridad infinita, lo atrae y embelesa por de fuera, o sea, objetivamente; mientras por dentro, con su omnipotente virtud, lo posee, cautiva y conforta, enriqueciéndole con los preciosos dones de *ciencia, consejo* e *inteligencia,* mediante los cuales le hace penetrar como de un golpe en ese mundo superior donde resplandecen sus inefables maravillas» [5].

557. 2. **Fenómenos concomitantes** [6].—El recogimiento infuso suele presentar diversos fenómenos antecedentes o subsiguientes que no se dis-

[2] *Moradas cuartas* 3,1.
[3] *Ibid.,* n.2.
[4] *Ibid.,* n.3.
[5] *Grados de oración* a.8 p.141 (4.ª ed.).
[6] Nos referimos aquí a fenómenos de orden *contemplativo,* santificadores de suyo; no a los epifenómenos extraordinarios o gracias *gratis dadas,* que no santifican de suyo ni son exigidos

tinguen sustancialmente de esta oración, ya que no son otra cosa que su preparación inmediata o simples efectos de la misma. Los principales, según el P. Arintero [7], son:

a) Una viva *presencia de Dios* sobrenatural o infusa que precede ordinariamente al recogimiento en cuanto tal. Santa Teresa habla de ella expresamente [8].

b) Una *admiración deleitosa* que ensancha el alma y la llena de gozo y alegría al descubrir en Dios tantas maravillas de amor, de bondad y de hermosura.

c) Un profundo *silencio espiritual*, en que ella se queda atónita, absorta, abismada y como anonadada ante tanta grandeza.

d) *Luces vivísimas* sobre Dios y sus misterios. En un momento y sin trabajo alguno adquiere el alma unas luces tan grandes como no hubiera podido lograrlas en años enteros de estudio y meditación.

558. 3. Conducta práctica del alma.—El director espiritual tiene que adiestrar al alma que empieza a recibir las primeras luces contemplativas para que no les ponga el menor obstáculo y saque de ellas el máximo rendimiento espiritual. He aquí los principales consejos que ha de darle:

1.º NO SUSPENDER EL DISCURSO HASTA SENTIR CLARAMENTE LA INVITACIÓN DEL SEÑOR.—Santa Teresa advierte que, «si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se puede detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho... Mas si este Rey aun no entendemos que nos ha oído ni nos ve, *no nos hemos de estar bobos*, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto; y queda mucho más seca y por ventura más inquieta la imaginación con la fuerza que se ha hecho a no pensar nada» [9].

2.º SUSPENDER INMEDIATAMENTE EL DISCURSO AL SENTIR EL ATRACTIVO DE LA GRACIA QUE IMPULSA A ELLO.—Es la consecuencia complementaria de la anterior. Suspender el pensamiento antes de hora es insensatez y bobería; pero empeñarse en seguir obrando con las potencias cuando la gracia nos invita al recogimiento y sosiego de la contemplación, sería torpe imprudencia que paralizaría la acción de Dios. Lo advierte expresamente Santa Teresa en párrafos inimitables, que es preciso leer por entero y meditar muy despacio [10].

No pocos esfuerzos tendrá que hacer el director para convencer al alma de que debe abandonarse inmediatamente a la acción de Dios apenas comience a notarla. La mayoría de las almas son en este punto muy desobedientes y recalcitrantes. Acostumbradas a sus rezos vocales y a sus ejercicios discursivos, les parece que pierden el tiempo y quedan con escrúpulo si los omiten, siendo así que Santa Teresa tenía por gran ganancia esta pér-

necesariamente por los estados de oración contemplativa, aunque con frecuencia les acompañen. Lo mismo advertimos para los restantes grados de contemplación infusa.

[7] Cf. *Grados de oración* a.8.

[8] Cf. *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.25; *Vida* 10,1.

[9] *Moradas cuartas* 3 n.4 y 5. Por aquí se puede ver cuán enemiga era Santa Teresa de toda suerte de «contemplación» más o menos adquirida. Suspender el pensamiento «antes de que Su Majestad haya comenzado a embebernos» le parece bobería y pérdida de tiempo. Y *si ha comenzado ya a embebernos*, estamos en presencia de la oración de recogimiento infuso. ¿Qué lugar queda para la llamada «contemplación» adquirida?—¡Cuánto más teresiano sería renunciar definitivamente a esa desafortunada expresión y llamarla simplemente «recogimiento adquirido», como la llama la gran Santa de Avila!

[10] *Moradas cuartas* 3 n.4-7.

dida [11]. No advierten—en efecto—que vale más y deja al alma mucho más rica y santificada un pequeño toquecito interior del Espíritu Santo, por insignificante que sea, que todos los ejercicios habidos y por haber que se les ocurran y realicen por propia iniciativa.

3.º ENTREGARSE CON TODA EL ALMA A LA VIDA INTERIOR.—El alma que ha recibido estas primeras comunicaciones místicas es señal de que Dios la tiene predestinada para grandes cosas. Si no queda por su culpa, llegará muy arriba en la montaña del amor. Plenamente convencida de la necesidad de una exquisita correspondencia a la gracia, el alma debe romper definitivamente con las mil bagatelas que la tienen todavía atada a la tierra y darse de lleno y con todas sus fuerzas a la práctica de la virtud. Ha de insistir principalmente en el recogimiento habitual, en el silencio interior y exterior, en la mortificación de los sentidos, en el desprendimiento absoluto y total de las cosas de la tierra, en la humildad profunda y, sobre todo, en el amor ardiente a Dios, que informe y vivifique todo cuanto haga. Entréguese de lleno a la vida de oración y permanezca vigilante y atenta a la voz suavísima de Dios, que la llamará con frecuencia—si le es fiel—al reposo santo de la contemplación. Guárdese, sin embargo, de forzar las cosas. Dios llegará a su hora; pero mientras tanto haga con suavidad y sin violencia todo cuanto pueda con ayuda de la gracia ordinaria.

SEXTO GRADO DE ORACIÓN: LA QUIETUD

559. I. **Naturaleza.**—La oración de quietud consiste en *un sentimiento íntimo de la presencia de Dios que cautiva la voluntad y llena al alma y al cuerpo de una suavidad y deleite verdaderamente inefables.*

Oigamos a Santa Teresa:

«De este recogimiento viene algunas veces una *quietud* y paz interior muy regalada, que está el alma que no le parece le falta nada, que aun el hablar le cansa, digo el rezar y el meditar; no querría sino amar. Dura rato y aun ratos» [12].

«Es ya cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos; porque es un ponerse el alma en paz o ponerla el Señor con su presencia, por mejor decir... Entiende el alma, por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores, que está ya junto cabe su Dios, que, con poquito más, llegará a estar hecha una misma cosa con El por unión... Siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma» [13].

Estos deleites espirituales son diferentísimos de los consuelos de la oración ordinaria o ascética. Santa Teresa pone el bello símil de las dos pilas o estanques de agua. Al uno viene el agua de muy lejos «por muchos arcaduces y artificios», y entra en él con mucho ruido y alboroto; son los consuelos sensibles de la oración ascética. El otro «está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido»; es la oración mística de quietud. Escuchemos a la gran Doctora Mística:

«[A] estotra fuente—*pila* quiere decir—viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios; y así como Su Majestad quiere cuando es servido

[11] «Luego les parece es perdido el tiempo, y tengo yo por muy ganada esta pérdida» (*Vida* 13,11).
[12] *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.4.
[13] *Camino de perfección* 31,2-3.

hacer alguna merced sobrenatural, *produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos*, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo, en su principio, que después todo lo hinche; *vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo;* que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad» [14].

La diferencia fundamental entre esta oración de quietud y la de recogimiento infuso que la precedió—aparte, naturalmenmente, de la mayor intensidad de luz contemplativa y de los deleites mucho más intensos—es que el recogimiento infuso era como una invitación de Dios a reconcentrarse en el interior del alma donde quiere El comunicarse. La quietud va más lejos: comienza a darle al alma la posesión, el *goce fruitivo* del soberano Bien. El recogimiento afecta principalmente al *entendimiento* (que recoge o atrae hacia sí a todas las demás potencias), mientras que la quietud afecta, ante todo, *a la voluntad*. El entendimiento y la memoria, aunque sosegados y tranquilos, están libres para pensar en lo que está ocurriendo; pero la voluntad está plenamente cautiva y absorta en Dios. Lo dice expresamente Santa Teresa:

«No le parece hay más que desear; las potencias sosegadas, que no querrían bullirse; todo parece le estorba a amar, aunque no tan perdidas, porque *pueden pensar en cabe quién están, que las dos están libres. La voluntad es aquí la cautiva*, y si alguna pena puede tener estando así, es de ver que ha de tornar a tener la libertad. El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más; aquí ven que ésta sola es necesaria, y todas las demás la turban. El cuerpo no querrían se menease, porque les parece han de perder aquella paz, y así no se osan bullir; dales pena el hablar; en decir *Padre nuestro* una vez, se les pasará una hora. Están tan cerca, que ven que se entienden por señas. Están en el palacio cabe su Rey y ven que las comienza ya a dar aquí su reino; no parece están en el mundo ni le querrían ver ni oír, sino a su Dios; no les da pena de nada, ni parece se la ha de dar. En fin, lo que dura, con la satisfacción y deleite que en sí tienen, están tan embebidas y absortas, que no se acuerdan que hay más que desear, sino que de buena gana dirían con San Pedro: «Señor, hagamos aquí tres moradas» [15].

La quietud, pues—como su mismo nombre lo indica—, tiende de suyo al silencio y reposo contemplativo. Sin embargo, como el entendimiento y las potencias orgánicas están libres, pueden ocuparse en las obras de la vida activa, y así lo hacen frecuentemente con mucha intensidad. En estos casos, la voluntad no pierde del todo su dulce quietud—aunque suele debilitarse algo—y comienzan a juntarse Marta y María, como dice hermosamente Santa Teresa [16]. Claro que esto no

[14] *Moradas cuartas* 2,4.
[15] *Camino de perfección* 31,3.
[16] Cf. *Camino de perfección* 31,5.

se consigue del todo hasta que el alma llega a la cumbre de la unión con Dios.

560. 2. **Efectos.**—Son admirables los efectos santificadores que produce en el alma la oración de quietud. Santa Teresa expone algunos de ellos en un párrafo admirable [17], que, para mayor claridad, vamos a descomponerlo en sus ideas principales:

a) *Una gran libertad de espíritu:* «Un dilatamiento o ensanchamiento en el alma... para no estar tan atada como antes en las cosas del servicio de Dios, sino con mucha más anchura».

b) *Temor filial de Dios, con miedo de ofenderle:* «Así en no apretarse con el temor del infierno, porque, aunque le queda mayor de no ofender a Dios, el servil piérdese aquí».

c) *Gran confianza de eterna salvación:* «Queda con gran confianza que le ha de gozar».

d) *Amor a la mortificación y trabajos:* «El (temor) que solía tener, para hacer penitencia, dé perder la salud, ya le parece que todo lo podrá en Dios; tiene más deseos de hacerla que hasta allí. El temor que solía tener a los trabajos, ya va más templado, porque está más viva la fe y entiende que, si los pasa por Dios, Su Majestad le dará gracia para que los sufra con paciencia; y aun algunas veces los desea, porque queda también una gran voluntad de hacer algo por Dios».

e) *Profunda humildad:* «Como va más conociendo su grandeza (la de Dios), tiénese ya por más miserable».

f) *Desprecio de los deleites terrenos:* «Como ha probado ya los gustos de Dios, ve que es una basura los del mundo; vase poco a poco apartando de ellos y es más señora de sí para hacerlo».

g) *Crecimiento en todas las virtudes:* «En fin, en todas las virtudes queda mejorada y no dejará de ir creciendo, si no torna atrás ya a hacer ofensas de Dios, porque entonces todo se pierde, por subida que esté un alma en la cumbre».

3. **Fenómenos concomitantes.**—En torno a la oración de quietud suelen girar otros fenómenos contemplativos, que no son sino efectos y manifestaciones de los distintos grados de intensidad por ella alcanzados. Los principales son el sueño de las potencias y la embriaguez de amor.

561. El sueño de las potencias.—Santa Teresa, en el libro de su *Vida*, considera como un grado de oración superior y distinto de la quietud el llamado *sueño de las potencias*, que constituye la «tercera agua» con que se riega el vergel del alma [18]. Pero en sus obras posteriores cambió de pensar [19],

[17] *Moradas cuartas* 3,9.

[18] Cf. *Vida* 16,1.

[19] He aquí las pruebas. Santa Teresa terminó la redacción de su *Vida* en San José de Avila en 1562. Ahora bien:

a) En las *Fundaciones*, que empezó a escribir la Santa en Salamanca en 1573 (o sea, «once años después», como ella misma recuerda en el prólogo), escribe textualmente: «Acaece muchas veces comenzar *una oración de quietud a manera de sueño espiritual...*» (c.6;1).

b) En la primera *Relación* al P. Rodrigo Alvarez (1575), inmediatamente después de hablar de la oración de quietud, escribe: «*De esta oración suele proceder un sueño que llaman de las potencias.*,.» (n.5).

c) Finalmente, en las *Moradas* (1577), su obra más madura y acabada, donde, hablando

considerándolo como un simple efecto de la quietud en su grado máximo de intensidad. A esto último nos atenemos.

Según la misma Santa Teresa, este fenómeno «es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran. El gusto y suavidad y deleite es más sin comparación que lo pasado; es que da el agua a la garganta a esta alma de la gracia, que no puede ya ir adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás; querría gozar de grandísima gloria. Es como uno que está con la candela en la mano, que le falta poco para morir muerte que la desea; está gozando en aquella agonía con el mayor deleite que se puede decir. No me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo y estar gozando de Dios. Yo no sé otros términos cómo decirlo, ni cómo declararlo, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se aprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma» [20].

Este fenómeno contemplativo se distingue de la simple quietud en que se produce la unión no solamente de la voluntad, sino también del entendimiento; y se distingue de la unión plena en que no afecta todavía a la memoria y a la imaginación. Lo dice expresamente Santa Teresa: «Coge Dios la voluntad, y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa. La memoria queda libre, y junto con la imaginación debe ser; y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo... No parece sino de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas; así anda de un cabo a otro. En extremo me parece le viene al propio esta comparación, porque aunque no tiene fuerza para hacer ningún mal, importuna a los que la ven» [21].

562. La embriaguez de amor.—Los deleites intensísimos del sueño de las potencias llegan a veces a producir una especie de divina embriaguez, que se manifiesta al exterior en forma de verdaderas *locuras de amor*, que mueven al alma a dar gritos y saltos de alegría, a entonar cánticos de alabanza o expresar en inspirados versos el estado interior de su espíritu. «¡Oh, válame Dios—exclama Santa Teresa—, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuesen lenguas para alabar al Señor. *Dice mil desatinos santos*, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé persona—es ella misma—que con no ser poeta, que le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien... Todo su cuerpo y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente. ¿Qué se le pondrá entonces delante de tormentos que no le fuese sabroso pasarlos por su Señor?» [22]

Como se ve, estos fenómenos son altamente santificadores del alma y están muy lejos de pertenecer al capítulo de las gracias *gratis dadas*, como las visiones y revelaciones. Es, sencillamente, la contemplación infusa en un grado muy notable de intensidad, que está, sin embargo, lejos todavía de

precisamente de la oración de quietud, ella misma advierte que en algunas cosas ha cambiado de pensar con relación a lo que escribió en la *Vida*, puesto que «*quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía*» (*Moradas cuartas* 2,7), inmediatamente después de hablar de la oración de quietud (*Moradas cuartas*), comienza a hablar de la oración de *unión* (*Moradas quintas*). Sólo hay una ligera alusión al *sueño de las potencias* hablando de la oración de quietud (*Moradas cuartas* 3,11), pero sin hacer de él grado especial alguno. Este es, pues, el pensamiento definitivo de Santa Teresa.

20 *Vida* 16,1.

21 *Vida* 17,5 y 6.

22 *Vida* 16,4.

sus manifestaciones supremas. Hasta la unión transformativa le queda al alma todavía mucho trecho que andar, pero con sus fuerzas y luces actuales «le parece que ya no queda nada más que desear».

563. 4. **Conducta práctica del alma.**—La disposición general que conviene al alma en todos los estados de oración contemplativa es *secundar dócilmente* la divina acción, sin adelantarse ni retrasarse un punto, y hundirse cada vez más y más en el abismo de su nada mediante una *profundísima humildad*. Pero para mayor abundamiento, señalemos algunas normas concretas para la oración de quietud y sus fenómenos concomitantes.

a) *En la oración de quietud*

1) No realizar jamás el menor esfuerzo para «ponerse» en oración de quietud.—Sería trabajo inútil y «se enojaría el Señor» (Santa Teresa) queriendo producir por nuestra cuenta lo que sólo misericordiosamente puede El concedernos.

2) Secundar inmediatamente la acción de Dios apenas empiece a sentirla.—No resistir un sólo instante bajo el pretexto de terminar los rezos vocales—a no ser que fueran obligatorios y no quedara oportunidad para rezarlos más tarde—o seguir el método de oración acostumbrado. Sería dejar el fin para seguir entreteniéndose en los medios. «Lo que ha de hacer el alma en los tiempos de esta quietud no es más de *con suavidad* y *sin ruido*... La voluntad, con sosiego y cordura, entienda que no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos, y que éstos son unos leños grandes puestos sin discreción para ahogar esta centella... Más hacen aquí al caso unas pajitas puestas con humildad (y menos serán que pajas si las ponemos nosotros) y más le ayudan a encender, que no mucha leña junta de razones muy doctas, a nuestro parecer, que en un credo la ahogarán» (Santa Teresa, *Vida* 15,6 y 7).

3) No turbar la quietud de la voluntad inquietándose por el alboroto de las otras potencias.—En particular la memoria, junto con la imaginación, «es para alabar a Dios la guerra que da», como dice Santa Teresa. Pero la misma Santa advierte a continuación «que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar» (*Vida* 17,7). Continúe el alma tranquilamente en su dulce paz y deje a la «loca de la casa» [23] divagar por donde le plazca, que no tiene fuerza suficiente para desembeber al alma: «porque, en fin, no puede, por mucho que haga, traer a sí las otras potencias, antes ellas, sin ningún trabajo, la hacen venir muchas veces a sí. Algunas es Dios servido de haber lástima de verla tan perdida y desasosegada, con deseo de estar con las otras, y consiéntela Su Majestad se queme en el fuego de aquella vela divina donde las otras están ya hechas polvo, perdido su ser natural casi, estando sobrenatural gozando tan grandes bienes» (*ibid.*).

4) Huir con grandísimo cuidado de las ocasiones de ofender a Dios.—Es Santa Teresa quien lo advierte con mucho encarecimiento a sus

[23] En otro lugar compara Santa Teresa la imaginación a una *tarabilla de molino*, que nunca deja de golpear mientras anda el molino; y dice a sus monjas que «no os traiga inquietas y afligidas, sino que dejemos andar esta tarabilla de molino y molamos nuestra harina, no dejando de obrar la voluntad y entendimiento» (*Cuartas moradas* 1,13).

monjas, porque el alma no tiene fuerzas todavía para afrontar los peligros, y, si vuelve atrás, irá de mal en peor. «Aviso tanto que no se pongan en ocasiones, porque pone mucho el demonio más por un alma de éstas que por muy muchas a quien el Señor no haga estas mercedes; porque le pueden hacer gran daño con llevar otras consigo, y hacer gran provecho, podría ser, en la Iglesia de Dios. Y aunque no haga otra cosa sino ver el que Su Majestad las muestra amor particular, basta para que él se deshaga porque se pierdan; y así son muy combatidas y aun mucho más perdidas que otras, si se pierden». Y aludiendo a la posibilidad de que el demonio pudiera producir en el alma ciertas dulzuras sensibles a imitación de las de la quietud, les da la norma suprema para conocerlo: «Y de que el demonio quiera contrahacer estas mercedes, conocerse ha en que no hará estos efectos, sino todo al revés» [24].

«Las pequeñas infidelidades—advierte con razón el P. Crisógono—suelen costar muy caro a las almas que Dios puso en los primeros grados místicos. Porque son éstos como un ensayo que hace el Señor con los que quiere unir a sí, y de la conducta del alma dependerá que Dios retire esas gracias o que siga comunicándoselas hasta llevarla al matrimonio espiritual» [25].

5) No dejar jamás la oración a pesar de todas las dificultades o tropiezos.—Santa Teresa le concede a esto grandísima importancia. Para ella tendría consecuencias mucho más desastrosas en un alma que ha comenzado a sentir las primeras experiencias místicas abandonar o descuidar la oración, que una misma falta grave de la que se levantara en seguida arrepentida y escarmentada. Es menester leer despacio, saboreándolos, sus párrafos inimitables (cf. *Vida* 15,3).

b) *En el sueño de las potencias*

El principal aviso que da Santa Teresa es *no dejarse embeber demasiado* para no dar en una especie de modorra y atontamiento, que podría degenerar en lamentables desequilibrios mentales. «Algunas, de la mucha penitencia y oración y vigilias, y aun sin esto, sonse flacas de complexión; en teniendo algún regalo, sujétales el natural; y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaqueza, *cuando hay un sueño que llaman espiritual*, que es un poco más de lo que queda dicho, paréceles que es lo uno como lo otro y *déjanse embebecer*. Y mientras más se dejan, se embebecen más; porque se enflaquece más el natural y en su seso les parece arrobamiento. Y llámole yo *abobamiento*, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud. A una persona le acaecía estar ocho horas, que ni están sin sentido ni sienten cosa de Dios. *Con dormir y comer y no hacer tanta penitencia, se le quitó a esta persona*, porque hubo quien la entendiese; que a su confesor traía engañado y a otras personas y a sí misma; que ella no quería engañar. Bien creo que haría el demonio alguna diligencia para sacar alguna ganancia y no comenzaba a sacar poca». Y añade a renglón seguido: «Hase de entender que cuando es cosa verdaderamente de Dios, aunque hay caimiento interior y exterior, que *no le hay en el alma que tiene grandes sentimientos de verse tan cerca de Dios, ni tampoco dura tanto*, sino muy poco espacio, bien que se torna a embebecer; y en esta oración, si no es flaqueza como he dicho, no llega a tanto que derrueque el cuerpo [26] ni haga ningún sentimiento exterior en él» [27].

[24] *Moradas cuartas* 3,10.
[25] *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.1 a.4 p.185-6.
[26] Esto está reservado para el *éxtasis*, y en esto se distingue, entre otras cosas, el llamado *sueño de las potencias*.—*N. del A.*
[27] *Moradas cuartas* 3,11-13.

Téngase en cuenta, además, todos los consejos que acabamos de dar hablando de la quietud en general.

c) *En la embriaguez de amor*

Los principales consejos especiales son: tener cuidado con no confundir esos transportes de alegría espiritual con una efervescencia puramente natural, propia de espíritus impresionables o entusiastas—nótenlo los directores—; no dejarse llevar de esos ímpetus—sobre todo en público—, sino moderarlos lo más que se pueda; no creerse por ellos demasiado adelantados en la vida espiritual, que muchas veces están muy lejos de corresponder al grado de virtud alcanzado por el alma; humillarse profundamente y no entregarse jamás a la oración para buscar los consuelos de Dios, sino únicamente al Dios de los consuelos. El director insistirá siempre en la necesidad de practicar las virtudes—que es lo que verdaderamente santifica al alma—y concederá poquísima importancia a todas estas otras cosas, sobre todo si ve que el dirigido se la concede demasiado o empieza a descubrir en él algún repunte de vanidad; que no será fácil si las comunicaciones son verdaderamente de Dios, pues éstas dejan siempre al alma sumergida en un océano de humildad. Esta es la gran señal para distinguir el oro del oropel.

SÉPTIMO GRADO DE ORACIÓN: LA ORACIÓN DE UNIÓN [28]

564. 1. **Naturaleza.**—La oración de unión *es aquel grado de contemplación infusa en el que todas las potencias interiores están cautivas u ocupadas en Dios.* En la quietud solamente quedaba cautiva la voluntad; en el *sueño de las potencias* se unía también el entendimiento, pero quedaban en libertad la memoria e imaginación, que le daban al alma mucha guerra. En la oración de unión, *todas* las potencias interiores, incluso la memoria y la imaginación, quedan cautivas. Sólo quedan libres—aunque imperfectamente—los sentidos corporales exteriores, que quedarán cautivos también al sobrevenir el siguiente grado de oración—la unión extática—, que en este solo detalle (aparte del grado de intensidad de la luz contemplativa) se diferencia de esta oración de unión [29].

[28] No hay uniformidad entre los autores para designar este grado de oración. Santa Teresa emplea simplemente la palabra *unión*, sin más *(oración de unión)*. Otros la llaman *unión simple*, para significar este grado *especial*, distinto de los demás estados místicos en los que se da también unión con Dios. Otros, finalmente, la denominan *unión plena*, para significar que en ella *todas* las potencias del alma están unidas con Dios.

Es preciso confesar que ninguna de estas expresiones es del todo exacta. La misma de Santa Teresa tiene el inconveniente de sugerir la idea de que en las oraciones místicas anteriores no había unión del alma con Dios, lo cual es enteramente contrario a la verdad y al mismo pensamiento de Santa Teresa. La segunda es inexacta también, y acaso le convendría mejor a la simple oración de quietud (es la unión mística con Dios más simple y sencilla de todas). Y la tercera nos parece que debe reservarse para el grado siguiente (unión *extática)*, donde únicamente se da la *unión plena de todas las potencias* espirituales y corporales, interiores y exteriores.

A falta, pues, de una terminología más precisa y exacta, nosotros preferimos mantener la sencilla expresión de Santa Teresa, aun reconociendo que no es del todo perfecta. Acaso la Santa se dio cuenta también de ello, pero no quiso inventar una palabra nueva o no la encontró aunque lo intentara. En fin de cuentas, las expresiones ambiguas tienen el sentido que en un momento dado se les quiere dar, y todo el mundo sabe perfectamente lo que Santa Teresa quiere decir cuando habla de oración de *unión*.

[29] Nótese cuán profundamente psicológica es la admirable clasificación teresiana de los

La intensidad de la experiencia mística que produce la oración de unión es indecible. Es incomparablemente superior a la de los grados anteriores, hasta el punto de que tiene sobre el mismo cuerpo una influencia profunda, rayana en el éxtasis. Los sentidos exteriores, sin perderse del todo, acusan fuertemente la sublime elevación del alma, que casi los desampara y abandona. He aquí cómo expresa estas cosas la gran Santa de Avila:

«Estando así el alma buscando a Dios, siente, con un deleite grandísimo y suave, casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada, si no es para no acabarla de dejar a su placer, y así antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido. Esta oración no hace daño por larga que sea» [30].

Como se ve, el alma está experimentando realidades inefables, con una intensidad tal, que, un poquito más, superaría del todo sus fuerzas corporales y la haría caer en éxtasis. Al principio esta sublime absorción de las potencias en Dios dura poco tiempo—una media hora a lo sumo—; pero con diversos grados de intensidad puede prolongarse varias horas. Oigamos a Santa Teresa:

«Digo que de una vez es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí. La voluntad es la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar. Como la voluntad está queda, tórnalas a suspender y están otro poco y tornan a vivir. En esto se pueden pasar algunas horas de oración y se pasan; porque, comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas, y acompañan a la voluntad, y se gozan todas tres. Mas este estar perdidas del todo y sin ninguna imaginación en nada, que, a mi entender, también se pierde del todo, digo que es breve espacio; aunque no tan del todo tornan en sí, que no pueden estar algunas horas como desatinadas, tornando de poco en poco a cogerlas Dios consigo» [31].

grados de oración mística. Cada vez el fenómeno contemplativo va afectando a mayor número de potencias hasta avasallarlas todas. Y cuando lo ha conseguido plenamente, ya no falta más que la *permanencia* de esa unión (unión transformativa o matrimonio espiritual). Dentro de estas líneas fundamentales caben infinidad de matices y los fenómenos se alternan y entremezclan, de manera que, a veces, se encuentran en los grados inferiores manifestaciones transitorias de los superiores y en estos últimos se producen como baches o descensos a los inferiores. Pero, puestos a clasificar con algún orden estas manifestaciones estupendas de la vida sobrenatural superior, apenas cabe imaginar nada más perfecto y acabado que las admirables descripciones de Santa Teresa.

30 *Vida* 18,10-11.

31 *Ibid.*, n.12 y 13.

565. 2. Características esenciales de esta oración.— La oración de unión presenta las siguientes *características esenciales*, que son, a la vez, las señales para conocerla y distinguirla de otros fenómenos más o menos parecidos:

1.º AUSENCIA DE DISTRACCIONES.—Mientras permanece en este grado de oración, el alma no se distrae jamás. La razón es muy sencilla: las potencias culpables de las distracciones son la memoria y la imaginación, que quedan aquí plenamente cautivas y absortas en Dios. Son aquellas «maripositas de las noches, importunas y desasosegadas», que tanta guerra dan al alma en las oraciones pasadas, que «aquí se les queman las alas» en el fuego inmenso de la unión con Dios [32]. Caben—ya lo hemos dicho—ciertas alternativas y altibajos en esta oración, descendiendo a los grados inferiores y volviendo a remontarse a la unión. En estas alternativas o descensos caben las distracciones—la memoria y la imaginación recobran de momento la libertad—, pero mientras el alma está en verdadera *unión*, la distracción es psicológicamente imposible.

2.º CERTEZA ABSOLUTA DE HABER ESTADO UNIDA EL ALMA CON DIOS.—Durante el fenómeno contemplativo, el alma nunca duda de que está íntimamente unida con Dios, a quien siente de una manera inefable. Pero, al salir de la oración, en los grados anteriores a éste le quedan al alma ciertas dudas o temores sobre si estuvo o no verdaderamente con Dios, si fue antojo suyo, si tal vez la engañó el demonio dándole aquellas ternuras sensibles, etc. En la oración de unión, en cambio, la certeza de haber estado con Dios es tan plena y absoluta que Santa Teresa llega a decir que, si el alma no la siente plenamente, no ha tenido verdadera oración de unión. He aquí sus palabras: «Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma, de manera que, cuando torna en sí, *en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella*. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que, aunque pasen años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo». Y un poco más abajo añade: «Y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios, sino de alguna potencia, y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma» [33].

El demonio no puede contrahacer o falsificar esta oración. Tanto es así, que Santa Teresa cree que ni siquiera conoce la existencia de esta oración tan íntima y secreta. He aquí sus palabras: «Y osaré afirmar que, si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio ni hacer ningún daño; porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro; pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta, que aun no la fía Dios de nuestro pensamiento. ¡Oh, gran bien, estado adonde este maldito no nos hace mal!» [34].

3.º AUSENCIA DE CANSANCIO.—Se comprende sin esfuerzo. El alma está saboreando con deleites inefables unas gotitas de cielo que han caído sobre ella. Esto no puede cansarla ni fatigarla por mucho rato que dure. Y así dice Santa Teresa: «Esta oración no hace daño por larga que sea; al menos a mí nunca me le hizo, ni me acuerdo hacerme el Señor ninguna vez esta merced —por mala que estuviese—que sintiese mal, antes quedaba con gran mejoría. Mas ¿qué mal puede hacer tan gran bien?» [35]

32 Cf. SANTA TERESA, *Vida* 17,6 y 18,14.
33 Cf. *Moradas quintas* c.1 n.9 y 11.
34 *Moradas quintas* 1,5.
35 *Vida* 18,11.

566. 3. **Efectos.**—Santa Teresa recoge los principales en un capítulo admirable [36]. Después de comparar la profunda transformación del alma a la que experimenta un gusano de seda, que se convierte en «una mariposica blanca muy graciosa», escribe la insigne Reformadora del Carmelo:

«¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale un alma de aquí de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que, a mi parecer, nunca llega a media hora! Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposica blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien; de dónde le pudo venir, quise decir, que bien sabe que no le merece. Vese con un deseo de alabar al Señor, que se querría deshacer y de morir por El mil muertes. Luego le comienza a tener de padecer grandes trabajos sin poder hacer otra cosa. Los deseos de penitencia grandísimos, el de soledad, el de que todos conociesen a Dios, y de aquí le viene una pena grande de ver que es ofendido. Y aunque en la morada que viene se tratará más de estas cosas en particular, porque, aunque casi lo que hay en esta morada y en la que viene después es todo uno, es muy diferente la fuerza de los efectos; porque, como he dicho, si después que Dios llega a un alma aquí se esfuerza a ir adelante, verá grandes cosas» [37].

Y sigue la Santa describiendo el estado interior de esta alma afortunada, a quien «hanle nacido alas» para volar hasta Dios. Precisamente estos efectos tan sobrenaturales son la mejor marca y garantía de la legitimidad de su oración y de su experiencia inefable.

567. 4. **Fenómenos concomitantes.**—Vamos a recoger aquí algunos fenómenos contemplativos—distintos, por consiguiente, de las gracias *gratis dadas*, que no son santificadoras de suyo—, que no se producen jamás en un momento determinado de la vida espiritual, y no antes o después. Como gracias transitorias que son, Dios las concede cuando le parece, y a veces cuando más descuidada o distraída está el alma. Con todo, lo más frecuente y ordinario es que no se produzcan—al menos en un grado relativo de intensidad—hasta que el alma ha sido elevada por Dios a este grado de oración de *unión* que estamos estudiando. Por eso los incluimos aquí, aunque puedan producirse imperfectamente antes y se den nuevamente después en grado perfectísimo de intensidad.

Los principales son cuatro: los *toques místicos*, los *ímpetus*, las *heridas* y las *llagas de amor* [38]. De todos ellos hablan mara-

[36] Cf. *Moradas quintas* 2.
[37] *Moradas quintas* 2,7.
[38] Estas gracias dejan al alma ardiendo en amor de Dios. Son altamente santificadoras, y no comprendemos cómo algunos autores las clasifican entre las gracias *gratis dadas*. Si se quiere decir con ello que ningún estado del alma las puede merecer, estamos completamente de acuerdo. Pero, si se las quiere equiparar a las gracias de tipo *milagroso*, que no santifican de suyo al alma (y éstas son las propiamente *gratis dadas*), nos parece completamente falso y erróneo. San Juan de la Cruz y Santa Teresa no opinaban así.

villosamente San Juan de la Cruz y Santa Teresa. Nada puede suplir a la lectura directa de sus magistrales descripciones. Aquí nos vamos a limitar a un brevísimo resumen de su pensamiento.

568. **Los toques místicos**[39] son una especie de *impresión* sobrenatural casi instantánea, que le da al alma la sensación de haber sido *tocada* por el mismo Dios. El contacto divino, con ser instantáneo, deja saborear al alma un deleite inefable, imposible de describir. El alma suele lanzar un grito y muchas veces cae desmayada o en éxtasis. El alma comprende entonces aquel sublime verso de San Juan de la Cruz: «¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado, que *a vida eterna sabe* y toda deuda paga!»

Estos toques puede recibirlos el alma en grados muy distintos de intensidad. Los más sublimes son los que San Juan de la Cruz—y los místicos alemanes antes que él—llaman «toques sustanciales», que no son, sin embargo, verdaderos toques de *sustancia a sustancia*, sino a través de las potencias; pero se producen de una manera tan sutil y delicada, que al alma le parece que han sido directamente de sustancia a sustancia[40]. En realidad se ejercen en lo más hondo del entendimiento y de la voluntad, allí donde estas facultades arraigan en la sustancia del alma, de donde emanan. La sustancia misma del alma nada siente sino a través de sus facultades; pero Dios, más íntimamente presente al alma que ella misma, puede tocar y mover desde dentro al fondo mismo de sus facultades por un contacto espiritual que aparece como divino. Este *fondo del alma*—de que gustan hablar los místicos—es llamado también *cima del espíritu*, adonde no llega jamás el estrépito de las cosas exteriores[41].

La conducta del alma con relación a estas gracias divinas ha de ser la que recomienda San Juan de la Cruz. Dice que no ha de procurarlas—sería vano empeño por otra parte—, a fin de no dar entrada a los antojos de la imaginación o a las falsificaciones del demonio; sino «hágase resignada, humilde y pasiva en ellas, que, pues pasivamente las recibe de Dios, él se las comunicará, cuando él fuere servido, viéndola humilde y desapropiada. Y de esta manera no impedirá en sí el provecho que estas noticias hacen para la divina unión, *que es grande, porque todos éstos son toques de unión*, la cual pasivamente se hace en el alma» (*Subida* II,32,4).

569. **Los ímpetus**[42], como su nombre lo indica, son *impulsos fuertísimos e inesperados de amor de Dios* que dejan al alma con un hambre y sed de amor tan devoradoras, que le parece que no podría saciarla aunque pudiera abrasar la creación entera en las llamas del divino amor. A veces, el simple oír el nombre de Dios o un cantarcillo espiritual, o cualquiera otra cosa por el estilo, levanta súbitamente en su corazón un ímpetu tan grande de amor, que con frecuencia el pobre cuerpo no lo puede resistir y sobreviene el éxtasis.

Ya se comprende que esta gracia es altamente santificadora, pues arranca del alma actos de caridad intensísimos. Además no hace daño ninguno

[39] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida* II,32; *Noche* II,23; *Llama* c.2 vers.3 y 4.

[40] En este sentido interpreta a San Juan de la Cruz el mismo P. Crisógono (cf. *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria* t.1 p.361-65), y no hay más remedio que interpretarlo así, ya que es imposible el contacto directo de sustancia a sustancia. Santo Tomás de Aquino insiste repetidas veces en que ninguna sustancia creada puede obrar, sentir, percibir o amar por ella misma, sino solamente por sus facultades; para eso precisamente las ha recibido (cf., entre otros muchos lugares, I,54,1-3; 77,1-2; I-II,113,8; *De veritate* 28,3).

[41] Cf. P. Garrigou-Lagrange, *Perfection*... c.5 a.5 p.559-61 (7.ª ed.).

[42] Santa Teresa, *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.13-15. Habla continuamente de estos ímpetus a todo lo largo de sus obras.

a pesar de su violencia. Cuando los ímpetus proceden de nuestro esfuerzo personal quebrantan terriblemente las fuerzas corporales y es menester moderarlos, si no se quiere incurrir en lamentables extravíos; pero cuando los infunde Dios pasivamente, hieren al alma con grandísima suavidad y deleite, aumentándole increíblemente sus fuerzas y energías.

He aquí, según Santa Teresa, *cómo debe conducirse el alma* con relación a unos y otros:

«Quien no hubiere pasado estos ímpetus tan grandes, es imposible poderlo entender; que no es desasosiego del pecho ni unas devociones que suelen dar muchas veces, que parece ahogan el espíritu, que no cabe en sí. Esta es oración más baja, y hanse de evitar estos aceleramientos con procurar con suavidad recogerlos dentro en sí y acallar el alma. Que es esto como unos niños que tienen un acelerado llorar, que parece van a ahogarse, y, con darlos a beber, cesa aquel demasiado sentimiento. Así acá; la razón ataje a encoger la rienda, porque podría ser ayuda el mismo natural; vuelva la consideración con temer no es todo perfecto, sino que puede ser mucha parte sensual, y acalle este niño con un regalo de amor que le haga mover a amar por vía suave y no a puñadas, como dicen. Que recojan este amor dentro y no como olla que cuece demasiado, porque se pone la leña sin discreción y se vierte toda, sino que moderen la causa que tomaron para ese fuego y procuren matar la llama con lágrimas suaves y no penosas, que lo son las de estos sentimientos, y hacen mucho daño. Yo las tuve algunas veces a los principios, y dejábanme perdida la cabeza y cansado el espíritu, de suerte que otro día y más no estaba para tornar a la oración. Así que es menester gran discreción a los principios para que vaya todo con suavidad y se muestre el espíritu a obrar interiormente; lo exterior se procure mucho evitar.

Estotros ímpetus son diferentísimos. *No ponemos nosotros la leña,* sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos echan dentro para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parece traía hierba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por El. No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma, como he dicho, estar muriendo de este mal»[43].

El alma, con relación a estos últimos, no tiene sino dejarse llevar por el espíritu de Dios, sin ofrecerle resistencia ni quererle trazar el camino. Que haga de ella lo que quiera en el tiempo y en la eternidad.

570. **Las heridas de amor,** según San Juan de la Cruz, son «unos escondidos toques de amor que, a manera de saeta de fuego, hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor»[44]. Y Santa Teresa escribe hablando de ellas: «Otra manera harto ordinaria de oración es una manera de *herida* que parece al alma como si una saeta la metiesen por el corazón, o por ella misma. Así, causa un dolor grande que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase... Otras veces parece que esta herida del amor sale de lo íntimo del alma. Los efectos son grandes, y cuando el Señor no lo da, no hay remedio aunque más se procure, ni tampoco dejarlo de tener cuando El es servido de darlo. Son como unos deseos de Dios tan vivos y tan delgados, que no se puede decir: y como el alma se ve atada para no gozar como querría de Dios, dale un aborrecimiento grande con el

[43] *Vida* 29,9-10.
[44] *Cántico* canc.1.

cuerpo y parécele como una gran pared que la estorba para que no goce su alma de lo que entiende entonces, a su parecer, que goza en sí, sin embargo, del cuerpo. Entonces ve el gran mal que nos vino por el pecado de Adán en quitar esta libertad»[45].

A veces esta herida de amor, que ordinariamente es de orden puramente espiritual e interior, se manifiesta también al exterior, traspasando físicamente el corazón de carne *(transverberación* de Santa Teresa) o apareciendo las llagas en las manos, pies y costado. Este aspecto exterior cae de lleno en la esfera de las gracias *gratis dadas*. No santifica más al alma que el puramente interno y suele incluso ser menos intenso y deleitable, como explica San Juan de la Cruz[46]. Lo exterior es más espectacular, pero vale siempre infinitamente menos que lo puramente interior y espiritual.

Los efectos de estas heridas de amor son admirables. El alma arde en deseos de que se le rompan las ataduras del cuerpo para volar libremente a Dios. Ve claramente que la tierra es un destierro, y no comprende a los que desean vivir largos años en ella. Es lo que experimentaba San Pablo cuando expresaba su deseo de morir para estar con Cristo (Phil 1,23) y los dos sublimes Reformadores del Carmelo cuando componían sus coplas «que muero porque no muero».

571. **Las llagas de amor**[47] son un fenómeno parecido a las heridas, aunque más hondo y duradero todavía. San Juan de la Cruz distingue sutilmente entre ambas: «La llaga... hace más asiento en el alma que la herida, y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con lo cual se siente el alma verdaderamente andar llagada de amor»[48]. La herida —explica todavía el Santo—le nace al alma de las noticias del Amado que recibe de las criaturas, que son las obras más bajas de Dios; la llaga se la causan las noticias de las obras de la encarnación del Verbo y misterios de la fe, que son mayores obras de Dios que las naturales *(ibid.)*.

Los efectos son parecidos a los de la herida, aunque más transidos todavía de amor. El alma se queja amorosamente a Dios de que no la acabe de matar llevándola consigo al cielo. Es preciso leer el admirable comentario a las estrofas 9, 10 y 11 del *Cántico espiritual* («¿Por qué, pues, has llagado —aqueste corazón, no le sanaste?...»; «Apaga mis enojos, pues que ninguno basta a deshacellos», y «Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura...»), donde el Doctor Místico expone los sentimientos inefables del alma llagada que vive muriendo de amor.

Octavo grado de oración: la unión extática o desposorio espiritual

572. S.Th., II-II,175; Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomae* q.4 d.2 a.17; Ribet, *La mystique divine* t.1 c.19; t.2 c.19-21 y t.4 c.8; Farges, *Les phenomènes mystiques* p.2.ª c.2 a.1-8; Poulain, *Des grâces d'oraison* p.3.ª c.18; Tanquerey, *Teologia ascética* n.1454-62; Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.2 a.3.

573. El cuarto grado de oración contemplativa—octavo de la clasificación general—lo constituye la llamada unión *extática*, en la que se verifica el llamado *desposorio espiritual*.

[45] *Relación primera al P. Alvarez* n.16-18; cf. *Vida* 29,11.

[46] *Llama* II,2 n.13. Véase en los n.9 y 10 la admirable descripción del fenómeno de transverberación interior. Santa Teresa refiere su propio caso en su *Vida* c.29 n.13.

[47] No se confunda este fenómeno contemplativo, altamente santificador, con la *estigmatización corporal*, gracia *gratis dada* que vale infinitamente menos aunque sea más espectacular (cf. n.824-30).

[48] *Cántico* canc.7; cf. *Llama* c.2.

Añade sobre el anterior—en el que se unían íntimamente con Dios las potencias del alma y los sentidos internos—la suspensión de los sentidos corporales externos. La intensidad de la unión mística es tan grande, que el pobre cuerpo no lo puede resistir, y sobreviene el *éxtasis*. Este, en lo que tiene de exterior y espectacular, no es, en último análisis, más que *una flaqueza corporal*, que desaparece—como veremos—en las altas cumbres de la unión transformativa, cuando el alma está ya acostumbrada a recibir estas fuertes comunicaciones divinas sin que el cuerpo caiga en el desfallecimiento extático.

Vamos a estudiar ampliamente este fenómeno por ser uno de los más frecuentes y maravillosos de la Mística. Pero, siendo tan vasta la materia, vamos a precisar la doctrina en forma de parrafitos cortos y densos.

574. 1. **El fenómeno exterior.**—Como fenómeno exterior, tal como aparece a la vista de los que lo presencian, el éxtasis consiste en una especie de adormecimiento suave y progresivo [49] hasta llegar a la enajenación total de los sentidos. Aunque no ve, ni oye, ni siente nada, se ve claramente que el extático no está muerto ni dormido; su rostro, por lo general, aparece radiante y como transportado a un mundo superior. Si el éxtasis es perfecto y completo, es inútil llamarle (aunque sea a gritos), sacudirle bruscamente, pincharle o quemarle; el extático no volverá en sí, a no ser que la vuelta a la normalidad le sea impuesta por una persona constituida en autoridad religiosa, en cuyo caso puede bastar una simple orden mental, como veremos en su lugar.

575. 2. **Sus causas posibles.**—Todos los autores están de acuerdo en que el fenómeno exterior, tal como lo acabamos de describir, puede tener una triple causa: *sobrenatural*, *preternatural* (o diabólica) y puramente *natural*. Santo Tomás lo dice expresamente: «Esta clase de abstracción puede acontecer por una triple causa: por una *causa corporal*, como sucede a los que padecen enajenación por alguna enfermedad; por la *acción de los demonios*, como aparece claro en los energúmenos; y por la *virtud divina*..., en cuanto que alguno es elevado por el espíritu divino a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos» [50].

Según esto, el éxtasis puede clasificarse, por razón de sus causas eficientes, en la siguiente forma:

I. Extasis sobrenatural.... { *a*) Profético. *b*) Místico.

II. Sus falsificaciones..... { *a*) Extasis natural. *b*) Preternatural o diabólico.

Vamos a estudiarlos cada uno en particular, insistiendo sobre todo en el primero.

[49] Esta es la forma más corriente y ordinaria; pero cabe también la forma súbita y violenta, que se denomina, más bien, *rapto* (cf. II-II,175,1).

[50] II-II,175,1.

I. El éxtasis sobrenatural

576. 1. **Noción** [51].—Etimológicamente, *éxtasis* significa una especie de salida y permanencia fuera de sí mismo [52]. La palabra sugiere muy bien la realidad que con ella quiere expresarse. Durante el éxtasis, en efecto, el alma sale o prescinde por completo de los sentidos corporales para fijarse inmóvil en el objeto sobrenatural que atrae y absorbe sus potencias.

San Agustín lo define: «Enajenación de la mente de los sentidos corporales para que el espíritu del hombre, arrebatado por el espíritu divino, pueda captar e intuir lo que Dios le comunica» [53].

San Buenaventura—o quienquiera que sea el autor de la obra que citamos, a él atribuida—dice: «Éxtasis es un abandono del hombre exterior para elevarse deleitosamente sobre sí mismo a la fuente superintelectual del divino amor» [54].

Para Santo Tomás, el éxtasis es «una salida fuera de sí mismo»: «Se dice que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí; lo cual puede acontecer tanto por parte de la potencia aprehensiva como de la apetitiva» [55].

Gersón lo define: «Un rapto de la mente con cesación de todas las operaciones en las potencias inferiores» [56].

En fin, Alvarez de Paz señala a la vez la esencia y la causa del éxtasis cuando escribe: «Es, pues, el éxtasis una elevación de la mente a Dios con abstracción de los sentidos exteriores procedente de la grandeza de esa misma elevación. Como quiera que el alma sea de virtud y capacidad limitada, cuanto más eficaz y vehementemente atienda a una función, tanto menos puede atender a las demás» [57].

El éxtasis sobrenatural supone, pues, dos elementos: la elevación del alma a Dios y el retiro o aislamiento del mundo sensible. Es una especie de sublime absorción del alma en Dios que lleva consigo la suspensión del ejercicio de los sentidos exteriores.

2. **Sus clases.**—El éxtasis sobrenatural tiene dos formas muy distintas: el *místico* y el *profético*. Vamos a decir dos palabras sobre este último, para estudiar después ampliamente el éxtasis místico propiamente dicho.

A) Extasis profético

577. La iluminación profética—de la que hablamos en otra parte (cf. n.757)—se realiza con frecuencia con enajenación de los sentidos externos e internos del paciente, con el fin de que no perturben los propios fantasmas la acción sobrenatural de Dios. A este fenómeno se le llama «éxtasis profético». Pertenece de lleno a las gracias *gratis dadas*, y, por lo mismo, no supone—al menos *necesariamente*—la gracia santificante en el

51 Ribet, o.c., t.2 c.19.
52 ἔκστασις de ἐξ-ἵστημι ex-stare.
53 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l.2 q.1 n.1.
54 *De septem grad. contempl.* Entre sus obras dudosas t.12 p.184.
55 I-II,28,3.
56 *Theol. myst. specul.* cons.36 col.391.
57 *De gradibus contemplationis* l.5 p.3 c.8 t.6.

alma; en absoluto podría recibirlo un pecador. Este «éxtasis» tiene una misión puramente iluminadora del entendimiento, pero no afecta a la voluntad, ni tiene, de suyo, poder alguno santificador. No entra en el desarrollo normal de la gracia ni forma parte de los grados contemplativos.

Más importancia tiene para nuestro objeto el éxtasis místico —llamado por algunos autores «éxtasis de unión»—, que vamos a estudiar ampliamente.

B) Extasis místico

578. 1. **Definición.**—Puede definirse diciendo que es *un fenómeno de contemplación sobrenatural caracterizado por una unión íntima del alma con Dios, con enajenación de los sentidos*. Expliquemos un poco la definición.

«Un fenómeno de contemplación sobrenatural».—Estas palabras expresan el *género* de la definición. Es un fenómeno *sobrenatural*, santificante de suyo, que entra como epifenómeno normal en el desarrollo de los grados de contemplación mística. De ningún modo pertenece a las gracias *gratis dadas*, como equivocadamente creen muchos autores. Volveremos sobre esto más abajo.

«Caracterizado por la unión íntima del alma con Dios, con enajenación de los sentidos».—Aquí se recoge la *diferencia específica*, que incluye dos elementos esenciales: uno primario y *per se*—la unión íntima del alma con Dios, o *elevatio mentis*, como decían los antiguos—y otro secundario o *ex consequenti*: la enajenación de los sentidos.

Cualquiera de los tres elementos de la definición que se suprima, desaparece el éxtasis místico. Sin la unión íntima del alma con Dios, la suspensión de los sentidos se identificaría con el sueño; sin la suspensión de los sentidos, habría oración mística, pero no extática; sin la contemplación infusa propiamente dicha, podría darse éxtasis profético, éxtasis natural y éxtasis diabólico, pero no éxtasis místico [58].

579. 2. **Causas del éxtasis místico.**—Vamos a señalar las cuatro causas siguiendo el método y la terminología escolástica.

a) Causa eficiente.—La causa eficiente del éxtasis es el Espíritu Santo mediante sus dones; o sea, el mismo Dios como autor del orden sobrenatural. Se atribuye por apropiación al Espíritu Santo, en cuanto que es una operación de *amor* que *santifica* al alma. Sabido es que al Espíritu Santo se le suele llamar Espíritu de Amor y Espíritu Santificador. Y el divino Espíritu utiliza para ello los dones de entendimiento y sabiduría actuándolos en un grado muy notable de intensidad: el primero iluminando la *fe*, y el segundo excitando la *caridad* hasta producir en el alma un amor vehementísimo de Dios que la hace enajenar de los sentidos.

b) Causa formal.—La causa *formal* del éxtasis es la contemplación infusa en grado muy intenso, aunque no máximo. Es, sencillamente, el *efecto*

[58] Cf. P. Crisógono, *Compendio de Ascética y Mística* p.3.ª c.2 a.3 p.204 (1.ª ed.).

producido por los dones de entendimiento y de sabiduría al actuar intensamente en el alma. Sabido es que la acción de la causa eficiente consiste en la aplicación de la forma a la materia, sacándola o educiéndola de su potencialidad (obediencial o *elevable* si se trata de un efecto sobrenatural).[59].

Decimos «la contemplación en grado muy intenso» porque cuando es muy débil, no causa suspensión de las potencias del alma ni de los sentidos corporales. Es, pues, necesaria cierta intensidad de luz contemplativa para que se produzca el fenómeno. Pero no hace falta que sea la *máxima intensidad*, porque, como diremos en seguida, los últimos grados de contemplación no producen éxtasis [60]. Por otra parte, no se da nunca una intensidad *máxima*, en el sentido de que ya no pueda ser mayor.

c) CAUSA MATERIAL.—La imperfección o flaqueza natural del sujeto que recibe la contemplación infusa concurre al éxtasis como causa *quasi materialis*. Por eso, cuando el sujeto está acostumbrado a la luz divina y fortalecido para soportarla—lo que ocurre en los grados superiores de la Mística—desaparecen los éxtasis. La forma extática, por decirlo así, no tiene donde agarrar; le falta la materia. Claro que a veces la comunicación divina es tan intensa, que el alma no la puede soportar, y sobreviene el éxtasis aun cuando el alma haya llegado ya a la unión transformativa.

Esta flaqueza natural del sujeto no se refiere exclusiva ni principalmente a lo corporal, sino, ante todo, a lo psicológico. El alma no está acostumbrada a tanta luz y amor como allí se la comunica, y se inclina como doblegada por el peso de tanta gloria. Esta flaqueza psicológica se comunica también al cuerpo, y sobreviene la enajenación de los sentidos. El éxtasis del alma—que es siempre lo primario y formalísimo en este fenómeno—se ha comunicado, por natural redundancia, al cuerpo y ha producido el fenómeno exterior.

d) CAUSA FINAL.—No es otra que la santificación del alma. El éxtasis —como ya hemos dicho—no es una gracia *gratis dada*, sino un epifenómeno místico altamente santificador para el que lo recibe. Se le puede señalar un triple aspecto finalístico: *próximo*, *remoto* y *último*. El fin *próximo* es inundar al alma de luz y de amor; es el efecto inmediato de la actuación de los dones del Espíritu Santo. El *remoto* es la santificación del alma, a la que contribuye poderosamente el éxtasis [61]. El *último* es, en definitiva, la gloria de Dios, a la que todo se ordena finalmente en el orden natural y en el sobrenatural.

580. 3. **Grados del éxtasis.**—Santo Tomás distingue tres grados en el éxtasis; en el primero se suspenden los sentidos externos, pero no los internos; en el segundo quedan también suspendidos los sentidos internos y el alma entiende por especies inteligibles independientes de los fantasmas; el tercero lo constituye la contemplación de la Esencia divina, arrobamiento concedido, en sentir del Angélico, a Moisés y a San Pablo [62].

581. 4. **Formas.**—Las principales son dos: una *suave* y deleitosa y otra *violenta* y dolorosa. En la primera, el alma «parece no anima en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural. Vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite» [63]. Esta forma de éxtasis no es dañina para la salud por mucha que sea su duración. A veces cura hasta las enfermedades y deja mayor agilidad en el cuerpo: «Muchas veces queda

[59] Cf. GREDT, *Elementa Philosophiae* t.2 n.756.
[60] Cf. P. CRISÓGONO, ibid.
[61] Cf. SANTA TERESA, *Moradas sextas* c.4 y 6, donde expone los efectos maravillosos de santificación que produce el éxtasis.
[62] Cf. II-II,175,3 ad 1.
[63] SANTA TERESA, *Vida* 20,3.

sano, que estaba bien enfermo y lleno de grandes dolores, y con más habilidad»[64].

En la segunda forma—la dolorosa—es el padecer corporal «tan excesivo, que el sujeto le puede mal llevar; y así, algunas veces se me quitan todos los pulsos casi..., las canillas muy abiertas y las manos tan yertas, que yo no las puedo algunas veces juntar, y así me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado»[65]. San Juan de la Cruz dice que este género de éxtasis «causa debilidades, y detrimentos, y flaquezas de estómago»; que «parece se le secan los huesos, y se marchita el natural, y estraga su calor y fuerza»; que «es a veces tan grande el tormento, que no le hay que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho el natural»; en fin, «que se queda helado y encogidas las carnes como muerto»[66].

A la primera forma—suave y deleitosa—se le llama *éxtasis* simplemente; y a la segunda, que implica cierta violencia, *arrobamiento*. Santa Teresa —y después de ella todos los autores—hablan todavía del «vuelo del espíritu», en el que «parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor» y «verdaderamente parece que el alma se aparta del cuerpo, porque se ve perder los sentidos y no entiende para qué»[67]. A este fenómeno se le llama también *rapto*.

582. 5. **Actitud del extático.**—Es muy varia, pero siempre digna y decorosa. Por lo general continúan en la actitud en que les sorprendió el fenómeno: de rodillas, de pie, sentados, etc. Así solían producirse en Santa Teresa. San José de Cupertino lanzaba un grito, caía de rodillas y extendía los brazos en cruz. Santa Catalina de Ricci ocultaba el rostro entre las manos. Santo Tomás de Villanueva se quedaba de pie, inmóvil, con los ojos clavados en el cielo. A Santa Catalina de Siena se le contraían las manos y los pies violentamente, siendo imposible arrancarle los objetos que tenía entre las manos[68].

583. 6. **Duración del éxtasis.**—En general es breve. Santa Teresa cree que ordinariamente no pasa de la media hora; y si es muy fuerte y suspende todos los sentidos, su duración es todavía menor. Sin embargo, santos hubo que permanecieron arrebatados en el aire—éxtasis con levitación—durante varias horas (así, v.gr., Santo Tomás de Villanueva) y éxtasis sin levitación que duraron varios días. Y así, la Bienaventurada Angela de Foligno estuvo tres días en éxtasis; la Bienaventurada Columba de Rieti, cinco; Marina de Escobar, seis; San Ignacio de Loyola, ocho en la cueva de Manresa; Santa Coleta, quince; y, en fin, Santa Magdalena de Pazzis estuvo cuarenta días sin volver en sí.

584. 7. **Frecuencia.**—En algunos santos ha sido grandísima. Para Santa Magdalena de Pazzis, San Miguel de los Santos y San José de Cupertino, la vida no fue sino una serie continua de éxtasis[69]. Pero, en general, se produce raras veces y sólo en almas muy adelantadas en la vida espiritual.

585. 8. **¿Merece el alma durante el éxtasis?**—Indudablemente que sí. Santa Teresa da una razón de conveniencia: la de que el alma no pierda inútilmente aquel tiempo[70]. Pero hay otra razón más profunda: el alma es

[64] SANTA TERESA, *Vida* 20,21; cf. 10,11.
[65] SANTA TERESA, *Vida* 20,12.
[66] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche* II,1,2; *Cántico* 13,1,4; 14,5,19; cf. P. CRISÓGONO, *o.c.*, p.206.
[67] SANTA TERESA, *Moradas sextas* 5 n.1 y 12.
[68] Cf. FARGES, *Les phenomènes mystiques* p.2.ª c.2 a.2; cf. P. CRISÓGONO, *o.c.*, p.207.
[69] Cf. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.18 n.10.
[70] SANTA TERESA, *Conceptos de amor de Dios* c.6 n.6.

libre durante el éxtasis, porque la infusión divina no implica necesidad en la voluntad. Solamente la visión beatífica atrae irresistiblemente al alma, pero ninguna otra comunicación divina llega a tanto como esto. El alma extática *se adhiere con todas sus fuerzas* a la acción divina, que la tiene absorta y transportada. Es cierto que le sería muy difícil volver a la normalidad —al menos de una manera brusca e instantánea—mientras se encuentre sometida a la divina acción; pero está muy lejos de querer volver a ella. Quiere libérrimamente secundar la acción de Dios, y si alguna pena tiene, es pensar que ha de volver a la normalidad [71]; pero en absoluto podría volver a ella—a costa de un gran esfuerzo—, y esto basta para salvar la libertad y el mérito.

Téngase en cuenta, además, que el alma ha caído en éxtasis precisamente por la intensidad del amor de Dios en que se abrasa, y ya sabemos que el mérito *esencial* de nuestras obras se mide por el grado de amor de Dios que ponemos al realizarlas.

586. 9. Efectos del éxtasis [72].—Vamos a examinarlos en su doble aspecto: en el cuerpo y en el alma.

1.º EN EL CUERPO.—Los principales son tres: *a)* la insensibilidad orgánica; *b)* la expresión de la fisonomía, y *c)* la agilidad o levitación.

a) Ya hemos hablado de la primera. Cuando el éxtasis es total y perfecto, la insensibilidad es absoluta. Las incisiones más dolorosas, las sacudidas más bruscas, las mismas quemaduras, etc., son inútiles para despertar a estos dormidos a lo divino. Con frecuencia, los ojos conservan toda su actividad, pero es para fijarla sobre la visión divina con una vivacidad que parece agrandarlos considerablemente. No perciben absolutamente nada de las cosas materiales, como puede comprobarse pasando bruscamente por delante de sus ojos abiertos una luz o un objeto cualquiera sin que se produzca el más leve movimiento en sus párpados o pupilas.

Sin embargo, santos hubo que durante sus éxtasis hablaban del objeto de su visión contemplativa e incluso echaban a andar—«marcha extática»—. Son famosos los casos de Santa Catalina de Siena y Santa Magdalena de Pazzis. Sin embargo, estos hechos son excepcionales; lo ordinario es la insensibilidad e inmovilidad total.

Durante el éxtasis, el calor vital va disminuyendo lentamente, sobre todo en las extremidades—manos y pies—. Las funciones vitales parecen interrumpirse: nada de respiración, nada de circulación apreciable de la sangre, ni siquiera el más ligero movimiento de labios. Poco a poco, las funciones vitales van como retornando y haciendo volver insensiblemente al paciente a la plena normalidad [73]. Ya hemos oído decir a Santa Teresa que el éxtasis suave no sólo no perjudica la salud del cuerpo, sino que la robustece y conforta. Otra cosa es el éxtasis violento—rapto o arrobamiento—, que deja al cuerpo quebrantado a veces para muchos días.

b) En cuanto a la expresión de la fisonomía, suele presentar un aspecto característico, que revela el transporte íntimo del alma. Por una irradiación de la energía psíquica sobre la materia, las embriagueces y claridades de dentro repercuten y se reflejan fuera; la visión sobrenatural arroba y beatifica al mismo tiempo, aunque diversamente, al alma y al cuerpo. Bajo sus rayos y atractivos divinos, la fisonomía del extático se ilumina de una belle-

[71] Cf. SANTA TERESA, *Vida* 20,22.
[72] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.20 n.8.
[73] De hecho, las funciones de la vida vegetativa sólo desaparecen aparentemente, no en realidad, ni siquiera en el caso estupendo de Moisés y San Pablo (cf. II-II,175,5 ad 3).

za celestial, que traduce la admiración más profunda y el más ardiente amor. Es una verdadera transfiguración.

c) En fin, todavía el éxtasis produce con frecuencia sobre el cuerpo del paciente un efecto más maravilloso aún: el cuerpo sigue dócil el impulso del alma hacia arriba, y se levanta sobre el suelo, contra todas las leyes de la gravedad. Es la *levitación*, uno de los fenómenos extraordinarios más sorprendentes de la Mística, que estudiaremos al hablar de las gracias *gratis dadas* (cf. n.848-51).

2.° En el alma.—El efecto propio y característico del éxtasis sobrenatural es el de comunicar al alma una energía sobrenatural que llega hasta el heroísmo en la práctica de todas las virtudes cristianas. Es un hecho constante que el éxtasis verdadero procede del amor y, a su vez, enciende en el alma un amor más ardiente e insaciable todavía; y el amor llegado a este punto sublime está pronto a sufrirlo y soportarlo todo por el Objeto amado; y esto es el heroísmo. Es el «éxtasis de las obras», que acompaña siempre y es la señal más clara y característica del verdadero «éxtasis del amor»[74]. Santa Teresa tiene páginas bellísimas exponiendo los efectos admirables que producían en su alma los éxtasis divinos[75].

Por eso es un gran error incluir el éxtasis místico entre las gracias *gratis dadas*, como hacen muchos autores. De ninguna manera pertenece a ellas, sino que entra de lleno en el desarrollo normal de la contemplación infusa, de la que constituye precisamente uno de sus grados. Cuando la contemplación llega a un grado de intensidad superior a la energía psíquica y fuerzas corporales del paciente, el fenómeno extático se produce como una consecuencia natural e inevitable. En lo que tiene de interior, el éxtasis es altamente santificador, y, por lo mismo, nada tiene que ver con las gracias *gratis dadas*, que no santifican—de suyo—al que las recibe.

Claro que, por lo que tiene de exterior y espectacular, todos los maestros de la vida espiritual están conformes en decir que sería manifiesto atrevimiento pedírselo a Dios. Esto supondría en el alma cierta arrogancia y presunción, como si ya estuviera preparada para ello. La humildad y desprecio de sí mismo es siempre la mejor disposición y el camino más expedito para alcanzar los dones de Dios.

587. 10. **El desposorio espiritual.**—En medio de uno de estos éxtasis inefables tiene lugar el llamado *desposorio espiritual*, que no es otra cosa que *la promesa de Dios de llevar al alma hasta la unión transformativa o matrimonio espiritual*. Santa Teresa cree que es indispensable el arrobamiento para no morir ante el resplandor de la divina Majestad[76]. Al recibir el alma la promesa divina de llegar algún día hasta la cumbre de la unión con Dios, experimenta una alegría tan inefable, que la pone en trance de morir. «En este dichoso día—escribe hermosamente San Juan de la Cruz—, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas, quedando adornada de los bienes que digo, comiénzale un estado de paz y deleite y de suavidad de amor»[77]. Si permanece fiel, el alma tiene asegurada la llegada a la cumbre de la montaña del amor; pues, como dice la insigne Doctora Mística, la *sexta morada*—donde se realiza el desposorio—y la *séptima*—la del matrimonio espiritual—«se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra no hay puerta cerrada»[78].

74 Cf. San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.7 c.6.
75 Cf. Santa Teresa, *Vida* c.20; *Moradas sextas* c.4-6.
76 Cf. *Moradas sextas* c.4 n.2. Léase todo este maravilloso capítulo.
77 *Cántico espiritual* anotación para la canción 14, n.2.
78 *Moradas sextas* c.4 n.4.

588. II. **La llamada al extático**[79].—Con frecuencia se ha hecho sobre los extáticos una experiencia que se ha designado con el nombre de la «llamada al extático». Consiste en darle la *orden* formal de volver en sí y retornar al estado normal. Esta orden debe darla—para que resulte eficaz—el superior, confesor o cualquiera otra persona que haya recibido de la Iglesia autoridad espiritual sobre esas personas. Esta «llamada» puede hacerse de dos modos: *externa* o vocalmente e *interna* o mentalmente.

He aquí los resultados obtenidos y su explicación.

a) La llamada exterior o vocal resulta *siempre* eficaz si el éxtasis es verdaderamente divino. No se conoce entre los santos una sola excepción.

b) Si el superior da la orden *exterior*, pero conservando la voluntad interior de no ser obedecido, el extático no vuelve en sí. Lo mismo ocurre si, en lugar de una orden *absoluta*, se la da *condicionada*, o si se contenta con suplicarle, sin *mandárselo* expresamente.

c) La orden puramente *mental* es obedecida muchas veces; pero lo más frecuente es que no sea obedecida.

¿Cómo se explican estos hechos? La razón más satisfactoria parece ser la siguiente: en realidad, quien obedece es Dios—suspendiendo su acción divina productora del éxtasis—, no el extático, pues éste no ve ni oye nada y muchas veces ni siquiera sabe que ha sido llamado, como han declarado muchos de ellos al volver en sí. Dios se retira simplemente, sin que el paciente sepa el motivo. Consintiendo en ejecutar la orden dada, Dios quiere glorificar la autoridad espiritual del superior, que viene del mismo Dios. Pero esto requiere que el superior manifieste públicamente su voluntad de ser obedecido. Por eso, la llamada puramente mental resulta muchas veces ineficaz; la autoridad del superior no sufre con ello el menor menoscabo ante los demás. Si a esto añadimos que la orden mental no es propiamente *orden*—puesto que le falta una nota esencial para que se convierta formalmente en ley o mandato, a saber: la promulgación *externa*, condición esencial o al menos *sine qua non* para la existencia obligatoria de la ley, según el Angélico Doctor[80]—, se comprende fácilmente por qué la orden puramente mental no es obedecida regularmente.

De estos principios se desprende una importante consecuencia práctica: la prudencia extraordinaria con que hay que proceder en estas llamadas. El extático está en esos momentos bajo la influencia inmediata del Espíritu Santo. Llamarle a la ligera, sin ton ni son o para satisfacer una simple curiosidad, sería cometer una manifiesta irreverencia. Muy otra fue la conducta del gran teólogo Fr. Domingo Báñez ante un éxtasis en que cayó Santa Teresa mientras el insigne dominico les predicaba una plática a las Carmelitas de Avila. Una de las monjas que presenció el hecho lo declaró en el proceso de canonización en la siguiente forma: «Otra vez, estando el P. Fr. Domingo Báñez... haciendo una plática a las religiosas de este convento al locutorio, la santa Madre se quedó arrobada, y el dicho Padre se quitó la capilla y dejó la plática y puso gran silencio hasta que volvió en sí»[81].

Téngase presente, además, que la vuelta del extático a la normalidad no es señal infalible de que su éxtasis era verdadero o sobrenatural. La vuelta a la normalidad podría ser un efecto de telepatía puramente natural; y en absoluto podría también tratarse de un éxtasis diabólico: el demonio podría simular lo exterior de un éxtasis para simular también la obediencia. Si a esto añadimos que la «llamada», tratándose de un verdadero éxtasis místico, hace casi siempre sufrir mucho al extático—a causa del choque psicológico producido por el tránsito brusco de un estado a otro tan diferente—,

79 Cf. P. Poulain, *Des grâces d'oraison* c.18 n.12-22.
80 I-II,90,4.
81 Cf. P. Felipe Martín, O.P., *Santa Teresa y la Orden de Predicadores* (Avila 1909) p.91.

debemos sacar la conclusión de que no debe practicarse esta experiencia sino rara vez y por verdadera necesidad. Y en los casos en que sea conveniente hacerlo, no debe imponérsele la vuelta *instantánea* a la normalidad, sino dándole un cierto margen de tiempo (v.gr., mientras se rezan vocalmente algunas oraciones) para que el tránsito de un estado a otro no sea tan brusco y violento.

II. Las falsificaciones del éxtasis místico

Acabamos de estudiar la naturaleza del éxtasis místico en sus líneas fundamentales. Pero antes de pasar a otro asunto, digamos una palabra sobre sus falsificaciones, o sea sobre los llamados éxtasis *natural* y éxtasis *diabólico*.

589. A) **El éxtasis natural.**—Es indudable que pueden darse en el orden puramente natural—sobre todo en el campo de lo patológico—una serie de fenómenos que presentan ciertas apariencias exteriores semejantes a las del éxtasis místico. Pero son, por otra parte, tantas y tan claras las características y señales que los diferencian, que sería menester una ignorancia estupenda de los fenómenos sobrenaturales para no encontrar en seguida la clave de su diagnóstico diferencial con esas falsificaciones naturales. Examinemos brevemente los principales fenómenos naturales que más se parecen al éxtasis [82].

1.º El desvanecimiento natural o síncope.—Es fácil discernirlo del éxtasis místico. Su duración es muy corta; se puede retornar al enfermo con ciertos recursos terapéuticos: posición horizontal, aire libre, percusión de las manos, aspersiones frías en la cara, excitaciones de la mucosa pituitaria con fuertes olores—vinagre, amoníaco, éter, etc.—, procedimientos todos que serían del todo inútiles para hacer salir de su estado a los verdaderos extáticos. El desvanecimiento natural produce, además, la pérdida del conocimiento y la suspensión de las facultades psíquicas, en diametral antagonismo con el éxtasis místico, que se produce precisamente por una superintensión de aquellas facultades. El éxtasis místico, pues, es completamente distinto del desvanecimiento puramente natural aun prescindiendo de los frutos de santificación, que son excelentísimos en el primero y totalmente nulos en el segundo.

2.º El sonambulismo espontáneo.—El automatismo cerebral que caracteriza este estado patológico tiene caracteres opuestos a los del éxtasis místico. El sonámbulo va, viene, anda, sube, ejecuta trabajos manuales; el extático, por lo general, per-

[82] Utilizamos, ante todo, para redactar esta sección la obra del Dr. Surbled—cuyas palabras citamos a veces literalmente—*La moral en sus relaciones con la Medicina y la Higiene* (Barcelona 1937) l.3 p.II c.13.

manece inmóvil, absorto en profunda contemplación [83]. El sonámbulo tiene la expresión inerte y la mirada empañada cuando sus ojos astán abiertos; el extático está radiante y transfigurado. En el primero, la actividad cerebral se desarrolla con detrimento del espíritu; en el segundo, por el contrario, la actividad sensible se paraliza, con provecho del espíritu, que se sume en goces celestiales. No cabe confusión alguna entre los dos estados.

3.º La hipnosis.—La hipnosis presenta también algunas analogías exteriores con el éxtasis; pero sus diferencias son tan profundas, que es muy fácil establecer el diagnóstico diferencial. He aquí las principales:

a) El hipnotizado despierta en el momento en que se lo ordene el hipnotizante; al extático es imposible despertarle a no ser por orden terminante de la autoridad eclesiástica, como hemos explicado más arriba.

b) En la hipnosis, la voluntad queda casi totalmente suspendida, la conciencia se entorpece y la memoria de la actividad desarrollada se pierde enteramente al despertar; los recuerdos del extático quedan, por el contrario, muy presentes y su sueño no altera en lo más mínimo ni la voluntad ni la conciencia.

c) En la catalepsia provocada por la hipnosis, una causa mórbida y material detiene el funcionamiento del organismo, pone en rigidez los músculos y hace imposible todo fenómeno psicológico; en el éxtasis es el fenómeno psicológico, espiritual, el que adquiere una fuerza extraordinaria: el extático no se parece a un muerto más que en la inmovilidad: pero todo su ser, su rostro especialmente, respira la vida que palpita intensísima en su interior. Uno y otro fenómeno son como la noche y el día.

4.º La histeria.—Es la neurosis que más ha preocupado a la ciencia y al vulgo en los últimos tiempos. A ella quieren los racionalistas reducir el éxtasis místico, cuando en realidad presenta casi siempre características opuestas.

La histeria es una enfermedad general que trastorna profundamente las funciones orgánicas y cuyo diagnóstico es fácil. Las crisis son violentas. Lejos de simular el éxtasis, recuerdan más bien, por ciertos caracteres, la crisis de la posesión diabólica. Fuera de ellas, el histérico tiene estigmas especiales: es propenso a la ilusión y la fantasía, muy movible y antojadizo, im-

[83] Ya hemos advertido que a veces se produce la llamada «marcha extática»; pero, aun entonces, las características del modo, manera, expresión del rostro, efectos producidos, etc., no permiten confundirla en modo alguno con el sonambulismo natural. Por lo demás, la «marcha extática» es un fenómeno rarísimo entre los místicos.

presionable hasta el extremo, malhumorado, vanidoso, embustero. Su piel acusa en ciertos puntos una insensibilidad característica.

El éxtasis místico no tiene ninguna de estas características, sino precisamente todas las contrarias. Se produce siempre en sujetos normales, «archinormales—dice muy bien el P. Menéndez-Reigada [84]—, pues son sujetos de una virtud acrisolada». Nada de las convulsiones horribles de la histeria, sino, al contrario, un adormecimiento tranquilo, lleno de suavidad y de paz. Nada de la modorra y embotamiento cerebral, de los gestos bruscos, de los gritos inarticulados, etc., etc., característicos de la histeria. En el extático, todo es tranquilo, digno, decoroso, edificante, sobrenatural. No es posible, a menos de estar ciego, confundir la luz con las tinieblas.

Tales son las principales afecciones mórbidas con las que se ha querido comparar el éxtasis. Como acabamos de ver, hay un verdadero abismo entre unos fenómenos y otros, y sólo la ignorancia o la mala fe podrán involucrar las cosas para establecer una relación, no ya de causalidad, pero ni siquiera de semejanza, entre cosas tan distintas y hasta diametralmente opuestas.

590. B) **El éxtasis diabólico.**—Más fácil todavía que el natural es el diagnóstico del llamado *éxtasis diabólico*. Es una forma especial de *obsesión*, que confina con la *posesión* y se juzga por ella.

Notemos en primer lugar que el demonio no puede penetrar en el interior del alma. Como veremos en su lugar correspondiente—cf. n.777—, el entendimiento y la voluntad son absolutamente invulnerables a los manejos diabólicos. Lo único que puede hacer es suprimir la sensibilidad exterior para concentrar toda la atención del alma sobre los cuadros sugestivos provocados por él en la imaginación. Veamos cómo expone esta doctrina el famoso López Ezquerra:

«El demonio no puede producir un verdadero éxtasis porque no puede penetrar en el fondo del espíritu... Pero en el alma, que todavía no ha sido liberada de los sentidos, puede causar el demonio un *deliquio material* y embotar de tal manera las potencias, que le parezca al alma que se le ha infundido aquella luz inmediatamente en las potencias espirituales y que ha padecido un éxtasis» [85].

Santa Teresa afirma que hay un abismo entre los fenómenos divinos y las falsificaciones y contrahechos del demonio. Teniendo en cuenta, sobre todo, los *efectos* producidos en el alma,

[84] Cf. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nota K p.370.
[85] Cf. López Ezquerra, *Lucerna mystica* tr.5 c.20 n.212.

el diagnóstico diferencial es relativamente fácil y no puede dar lugar a dudas. En el éxtasis místico todo es santo, sobrenatural, divino. Las características del diabólico, por el contrario, son: vivir en pecado, gozar del éxtasis a capricho, hacer muecas y contorsiones, proferir palabras incoherentes, no conservar recuerdo alguno después del éxtasis, buscar sitios concurridos para llamar la atención, quedar con gran turbación al volver en sí y, por último, recibir en el éxtasis comunicaciones que incitan al mal o mueven a un bien aparente y con malos fines [86].

NOVENO GRADO DE ORACIÓN: LA UNIÓN TRANSFORMATIVA O MATRIMONIO ESPIRITUAL

591. El último grado de oración clasificado por los místicos es el de la *unión con Dios transformativa*, conocido también con el nombre de *matrimonio espiritual*. Constituye la séptima morada del *Castillo interior*, de Santa Teresa, y se le designa también con los nombres de *unión consumada* y *deificación* del alma. Es el último grado de perfección clasificable que se puede alcanzar en esta vida y constituye un preludio y preparación inmediata de la vida bienaventurada de la gloria.

592. 1. **Naturaleza.**—San Juan de la Cruz lo define: *Una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida* [87].

Analizando esta definición, se descubren los tres elementos esenciales del matrimonio espiritual: la transformación total en el Amado, la mutua entrega y la unión permanente de amor. Examinémoslos por separado.

1.º TRANSFORMACIÓN EN EL AMADO.—A la manera que el fuego de una fragua, cuando se apodera totalmente del hierro que a ella se arrojó, lo transforma enteramente en sí—sin que el hierro pierda, no obstante, su propia naturaleza de hierro—, así el alma metida en lo más hondo de la hoguera del divino amor se transforma en el mismo Dios, sin perder, no obstante, su condición de criatura. San Juan de la Cruz lo expresa en un párrafo sublime: «El alma—dice—queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en *transformación participante*. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada; como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada» [88].

En otro lugar había comparado San Juan de la Cruz el proceso de la santificación de un alma al fuego que se va apoderando de un madero hasta transformarlo todo en sí: «Porque el fuego material, en aplicándole al ma-

[86] Cf. BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beat.* l.3 c.49 n.5 y 6.
[87] *Cántico* 22 n.3.
[88] *Subida* II,5,7.

dero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, oscuro y feo y aun de mal olor; y yéndole secando poco a poco, le va sacando a la luz y echando fuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego. En el cual término, ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia, salvo la gravedad y cantidad, más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro, y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos»[89].

Al llegar a estas sublimes alturas, el alma adquiere propiedades divinas y, en cierto modo, se puede decir con San Juan de la Cruz que se ha hecho Dios por participación. Es la plena transformación en el Amado, tantas veces soñada y deseada por el alma en los grados anteriores, y que solamente al llegar a estas alturas ha logrado conseguir.

Pero ¿en qué consiste propiamente esta transformación? No pudiendo consistir en una transformación *ontológica*—delirio panteísta condenado por la Iglesia[90] y por el simple buen sentido—, tiene que referirse a una transformación de nuestras facultades superiores en cuanto al *modo de obrar*.

«El alma—dice el P. Poulain[91]—tiene conciencia de que en sus actos sobrenaturales de inteligencia, de amor, de voluntad, *participa de la vida divina, de los actos análogos que están en Dios*. Esto es lo esencial del matrimonio espiritual». Y un poco más abajo añade, explicando su pensamiento: «El bautismo y la gracia santificante nos dan ya esta participación de la naturaleza divina, pero en estado inconsciente. Otra cosa sucede en el matrimonio espiritual. *Se tiene conciencia* de la comunicación de la vida divina. Dios ya no es solamente—como en los grados precedentes—el *objeto* de nuestras operaciones sobrenaturales de inteligencia y voluntad, sino que se muestra como coprincipio de nuestras operaciones, la *ayuda* de que nos servimos para producirlas. Nuestros actos nos parecen, en cierto modo, divinos; nuestras facultades son ramas en las que sentimos circular la savia divina. Se cree sentir en sí mismo a Dios viviendo por los dos. Se vive en El, de El, *por El*. Ninguna criatura puede manifestarse a nosotros de esta manera».

«En el cielo—continúa—, este mecanismo de la gracia aparecerá en toda su claridad; allí veremos al descubierto este «matrimonio» de las dos operaciones, divina y humana, y el predominio de la primera, es decir, nuestra «divinización». El cuarto y último grado de oración es el preludio, el gusto anticipado, *más o menos intenso*, de este conocimiento experimental. Aquí abajo la transformación ha comenzado, pero no se la conoce más que por la fe».

2.º La mutua entrega es una consecuencia inevitable de esta profunda transformación del alma en Dios. Así como entre dos esposos hay perfecta

[89] *Noche oscura* II,10,1.
[90] Cf. D 5105 y 1225.
[91] P. Poulain, *o.c.*, c.19 n.11. Continúa en el n.13.

comunicación de bienes, lo mismo ocurre entre Dios y el alma dichosa admitida a este espiritual matrimonio.

Esta entrega mutua, indisoluble [92], constituye la esencia misma del matrimonio espiritual, de la misma manera que la mutua entrega y aceptación de los cónyuges constituye la esencia misma del sacramento del matrimonio.

Nadie se debe escandalizar de que los místicos hayan establecido esta comparación entre la unión con Dios y el matrimonio. Antes que ellos la había empleado el Espíritu Santo en el sublime epitalamio del Cantar de los Cantares. Cristo la usa también en el Evangelio para expresar los dones de la gracia y de la gloria [93]. San Pablo recuerda a los fieles de Corinto que «los ha desposado con Cristo» (2 Cor 11,2); y en su epístola a los de Efeso establece un sublime paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, de la que dice que es «un gran misterio» (Eph 5,23-32). En pos de las Sagradas Escrituras, toda la tradición cristiana ha venido empleando ese símil para significar la íntima unión con Dios del alma llegada a la cumbre de la santidad.

Y en verdad que el caso no es para menos. Hugo de San Víctor llega a decir que el matrimonio espiritual no es una simple comparación con menos realidad y verdad que el matrimonio humano, sino que es éste, más bien, el que no es sino una sombra y figura de aquél. Si el matrimonio es grande, es, sobre todo, por Cristo y la Iglesia. Todo lo que se encuentra de intimidad; de fecundidad, de alegría y de grandeza en las uniones terrestres no es más que frialdad, impotencia, tristeza y abatimiento comparado con la unión espiritual del alma transformada en Dios [94].

En realidad, el alma en simple posesión del estado de gracia ya es, de alguna manera, esposa verdadera de Dios. Pero solamente en las grandes alturas de la unión transformativa adquiere la *conciencia experimental permanente* de que efectivamente lo es.

Esta entrega mutua tiene lugar, a veces, en forma de ceremonia especial que la simboliza y significa. En el caso de Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús hubo aparición de la humanidad sacratísima de Cristo, entrega de anillos, etc. [95]. Nada de esto es esencial al estado de transformación; lo único esencial es que se establezca en adelante una unión permanente e indisoluble entre Dios y el alma.

3.° La unión permanente de amor.—Es la tercera nota esencial del matrimonio místico, que la distingue y separa de los grados anteriores. Lo dice expresamente Santa Teresa: «Porque entended que hay grandísima diferencia de todas las pasadas a las de esta morada, y tan grande del desposorio espiritual al matrimonio espiritual, como la hay entre dos desposados, *a los que ya no se puede apartar*» [96]. Y un poco antes había explicado de qué manera el alma transformada siente a las divinas personas inhabitando permanentemente en ella: «Y cada día se espanta más esta alma, porque *nunca más le parece se fueron de con ella*, sino que *notoriamente ve*, de la manera que queda dicha, que están en *lo interior de su alma;* en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, *siente en sí esta divina compañía*» [97].

En esta conciencia experimental de la unión permanente con Dios caben,

[92] Ya precisamos más abajo el verdadero alcance de esta palabra.
[93] Cf. Mt 22,3; 25,10; Lc 12,36, etc.
[94] Cf. *De sacramentis* l.2 p.2.ª c.3: ML 176,482.
[95] Cf. para Santa Catalina: Beato Raimundo de Capua, *Leyenda de Santa Catalina de Siena* p.1.ª c.12. Y para Santa Teresa: *Moradas séptimas* 2,1; *Relación* 35; *Obras*, ed. crítica, P. Silverio, t.2 p.64 y 38; ibid., p.66.
[96] *Moradas séptimas* 2,2.
[97] *Moradas séptimas* 1,7.

sin embargo, algunos eclipses; lo advierte la misma Santa Teresa [98]. Pero son tan breves y transitorios, que puede decirse que el alma goza *permanentemente* de esta divina compañía. Aun *durante el sueño* continúan en unión permanente de amor [99], cumpliéndose al pie de la letra la bella expresión del Cantar de los Cantares: «Yo duermo, pero mi corazón vela. Es la voz del amado que me llama» (Cant 5,2). Es entonces cuando se realiza en toda su plenitud la estrofa 28 del *Cántico espiritual*, de San Juan de la Cruz:

Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio.
Ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

593. 2. **¿Hay confirmación en gracia?**—Ahora bien: esta unión permanente de amor, ¿implica que el alma transformada está confirmada en gracia?

San Juan de la Cruz lo afirma, aunque con cierta timidez. Después de describir el matrimonio espiritual con la definición que hemos dado más arriba, añade el Místico Doctor: «*Y así pienso* que este estado nunca acaece sin que esté el alma confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar» [100].

Santa Teresa, sin embargo, opina lo contrario. Varias veces advierte expresamente que mientras el alma permanezca en este mundo tiene que andar con cautela y recelo de ofender a Dios. He aquí uno de los lugares más expresivos: «Tampoco os pase por pensamiento que, por tener estas almas tan grandes deseos y determinaciones de no hacer una imperfección por cosa de la tierra, dejan de hacer muchas, y aun pecados. De advertencia no, que les debe el Señor a estas tales dar muy particular ayuda para esto. Digo pecados veniales, que de los mortales que ellas entiendan están libres, aunque no seguras; que tendrán algunos que no entienden, que no les será pequeño tormento [101]. También se les dan las almas que ven que se pierden; y aunque en alguna manera tienen gran esperanza que no serán de ellas..., no pueden dejar de temer, como tengo dicho. Y la que se viere de vosotras con mayor seguridad en sí, ésta tema más... Su Majestad nos ampare siempre; suplicárselo para que no le ofendamos es la mayor seguridad que podemos tener» [102].

Sin embargo, creemos que, rectamente entendida, se puede seguir y es más probable la opinión de San Juan de la Cruz. La Santa habla prudentísimamente, escribiendo como escribía a sus monjas y teniendo en cuenta que ningún daño se le sigue al alma de pensar que puede pecar y perderse, sino grandes bienes para andar con humildad y cautela. Pero esta norma, de exquisita prudencia práctica, no invalida la afirmación teórica de San Juan de la Cruz si se la entiende rectamente. Y para ello nos parece que debe entenderse del siguiente modo:

[98] *Moradas séptimas* 3,11; 4,1 y 2.

[99] Lo dice expresamente Santa Teresa: «nunca salía de oración; aun durmiendo, me parecía estar en ella» (*Vida* 29,7). El caso se repite con frecuencia, como consta expresamente de Santa Gertrudis, Santa Catalina de Siena, Santa Margarita de Alacoque, San Alfonso Rodríguez y otros santos transformados.

[100] *Cántico* 22,3.

[101] Quiere decir la Santa que estas últimas almas tienen miedo de tener algún pecado mortal oculto o desconocido, lo que les causa un gran tormento.—*N. del A.*

[102] *Moradas séptimas* 4,3; cf. 2,9; *Vida* 39,20: «Díjome el Señor... que no había seguridad mientras viviamos en esta carne»; *Camino* 10,1; 39,4; 40,7; 41,9; *Moradas terceras* 1 (título); 1,1; 1,2; *Moradas quintas* 4,7; *Conceptos* 2,13, etc.

1.º No se trata de verdadera *impecabilidad intrínseca*, cosa imposible en esta vida—se requiere para ello la visión beatífica—y que está, además, condenada por la Iglesia [103].

2.º Se trata de una *asistencia especial de Dios*, que, sin volver al alma impecable, impedirá *de hecho* que peque mortalmente.

3.º Esta *asistencia especial* se refiere únicamente al pecado mortal, no a los pecados veniales, ni mucho menos a las imperfecciones, que requiriría un privilegio especialísimo, que sólo consta haberlo recibido la Santísima Virgen María [104].

A la luz de estos principios hay que entender las expresiones tan frecuentes en los místicos relativas a la unión *indisoluble* del matrimonio espiritual del alma con Dios; aquello de que «ya no se pueden apartar», de Santa Teresa; la «confirmación en gracia», de San Juan de la Cruz, etc. De esta manera se armonizan muy bien las enseñanzas de la Iglesia y las afirmaciones de los místicos experimentales.

594. 3. ¿Cabe en esta vida la contemplación de la divina esencia? El supremo grado de contemplación que puede alcanzar una criatura humana o angélica es la *visión beatífica*, o sea la contemplación intuitiva y facial de la esencia misma de Dios. Ello constituye el *summum analogatum* de la escala contemplativa y la esencia misma de la eterna bienaventuranza. El cielo no es esencialmente otra cosa.

Ahora bien: ¿cabe en esta vida esa sublime contemplación? ¿Es posible acá en el destierro un acto transitorio de visión beatífica?

Santo Tomás niega terminantemente que pueda darse en esta vida de una manera habitual [105]. Lo único que admite, a base de un milagro estupendo, fuera en absoluto de la providencia ordinaria de Dios—*supernaturaliter, et praeter communem ordinem*—, es una comunicación transitoria del *lumen gloriae*, concedida a Moisés y San Pablo, que les permitió contemplar la esencia divina estando totalmente abstraídos de los sentidos [106].

El único que aun en esta vida gozó habitual y permanentemente de la visión de la divina esencia fue Nuestro Señor Jesucristo, que en su condición de Hijo de Dios, mientras permaneció en este mundo, era, a la vez, viador y comprensor [107]. La mayor parte de los teólogos admite también para la Santísima Virgen transitoriamente, en los momentos culminantes de su vida, algunos instantes de verdadera visión beatífica [108].

Fuera de estos casos, no consta con certeza de ningún otro, y sería muy arriesgado lanzarse a hacer cábalas y conjeturas. Santa Teresa habla de una visión intelectual de la Santísima Trinidad «por cierta manera de representación de la verdad» [109], o sea *por especies creadas*, infinitamente distantes de la verdadera visión beatífica. Y el mismo San Juan de la Cruz, que tiene expresiones mucho más atrevidas, habla siempre de que «no se acaban de quitar todos los velos» [110] en las más sublimes contemplaciones a que son admitidas las almas transformadas.

La conclusión que hay que sacar es, pues, que la visión beatífica no entra a formar parte de los grados contemplativos propios de esta vida. Lo que sí es cierto es que la contemplación infusa está de suyo orientada y ordenada

[103] Cf. D 471, contra begardos y beguinas.
[104] Cf. D 833; vid. etiam 804 810 1276s.
[105] Cf. I,12,11.
[106] Cf. I,12,11 ad 2; II-II,175,3-6.
[107] Cf. III,9,2; 10,1-4.
[108] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* p.1.ª c.3 a.6; ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* p.2.ª c.5 a.3 § 2 (ed. BAC).
[109] *Moradas séptimas* 1,6.
[110] «Y entonces *traslúcese* y vese así algo *entre oscuramente (porque no se quitan todos los velos)* aquel rostro suyo lleno de gracias» *(Llama* c.4 n.7).

a la visión beatífica, en la que encuentra su supremo analogado; de la misma manera que la gracia santificante está orientada y ordenada a la vida eterna, en la que encuentra su plena expansión y desarrollo. El último grado contemplativo que se pueda lograr en esta vida—a base de la fe—será, pues, el preludio normal de la visión beatífica.

595. 4. Efectos.—Nadie como Santa Teresa ha descrito los maravillosos efectos que produce en el alma la unión transformativa o matrimonio espiritual. El capítulo tercero de las *Séptimas moradas* es uno de los más admirables que brotaron de la pluma de la Mística Doctora. He aquí una breve exposición, sistematizada, del genial capítulo [111]:

1.º MUERTE TOTAL DEL PROPIO EGOÍSMO.—San Francisco de Sales solía decir sonriendo que el egoísmo muere «un cuarto de hora después de morir»; tan metido lo tenemos todos en nuestras entrañas. Sin embargo, las almas llegadas a la unión transformativa han realizado ya en esta vida ese supremo ideal. Es la plena realización de aquellas palabras de San Pablo: «Ya estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Escuchemos a Santa Teresa:

«Ahora, pues, decimos que *esta mariposica ya murió*, con grandísima alegría de haber hallado reposo y que vive en ella Cristo. Veamos qué vida hace o qué diferencia hay de cuando ella vivía; porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho. A lo que puedo entender, son los que diré» (n.1).

«El primero, un olvido de sí, que *verdaderamente parece ya no es*, como queda dicho; toda está de tal manera, que *no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo, ni vida, ni honra*, porque toda está empleada en procurar la de Dios; que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue mirarse por sus cosas, que El miraría por las suyas» (n.2).

2.º LA GLORIA DE DIOS, ÚNICA PREOCUPACIÓN.—De esta muerte total al propio *yo* tiene que seguirse inevitablemente un hambre y sed devoradoras de la honra y gloria de Dios, que constituye su única preocupación:

«Y así, de todo lo que puede suceder, no tiene cuidado, sino un extraño olvido, que, como digo, parece ya no es, ni querría ser en nada, nada; si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acrecente un punto de gloria y honra de Dios, *que por esto pondría muy de buena gana su vida*» (n.2).

Es la plena realización del ideal cristiano. Como vimos en la primera parte de nuestra obra, la glorificación de Dios constituye el fin último absoluto y la única razón de ser de la creación entera. Hemos nacido, ante todo y sobre todo, para glorificar a Dios. Nuestra misma salvación y felicidad eterna constituyen un fin *secundario*, enteramente subordinado y dependiente de la gloria de Dios. Por consiguiente, hasta que se logre plenamente esta subordinación de lo secundario a lo principal, no puede decirse que se haya logrado plenamente el ideal cristiano, ni siquiera el ideal de una pura criatura [112].

Sólo en las alturas de la unión transformativa se realiza este ideal, en la medida posible en esta vida. «Sólo mora en este monte la honra y gloria de

[111] Damos entre paréntesis el número correspondiente a ese capítulo.

[112] En la economía actual de la Providencia, el ideal de pura criatura coincide con el ideal cristiano, ya que no se da el estado de naturaleza pura, por haber sido elevado todo el género humano al orden sobrenatural.

Dios», escribió San Juan de la Cruz. Es el *ad maiorem Dei gloriam* de San Ignacio de Loyola, que constituye la obsesión única de todas las almas transformadas.

Esta caridad ardiente y esta perfectísima pureza de intención dan un valor inmenso al más pequeño acto realizado por estas almas endiosadas. San Juan de la Cruz llega a decir—y se comprende a la luz de la teología que no hay exageración en sus palabras—que el alma merece más en uno solo de ellos que en todos los que había realizado en toda su vida junta antes de llegar a este grado. He aquí sus palabras:

«Y ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor, en que, unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama. Y así, estos actos de amor del alma son preciosísimos, *y merece más en uno y vale más que cuanto había hecho toda su vida sin esta transformación, por más que ello fuese*» [113].

3.º Un gran deseo de padecer, pero sosegado y tranquilo, enteramente subordinado a la voluntad adorable de Dios.—La cruz ha constituido siempre una verdadera obsesión en las almas auténticamente enamoradas del divino Redentor. El heroísmo de Jesús crucificado les subyuga y arden en deseos de crucificarse con El. Ahora bien: cuando el fuego del divino amor no se ha apoderado todavía de lo más hondo y entrañable del espíritu, la llama chisporrotea y lanza hacia fuera centellas encendidas (penitencias extremosas, locuras de amor, etc., etc.); pero cuando el amor divino se ha apoderado totalmente del alma, hasta lo más íntimo y profundo de ella, la llama ya no chisporrotea; el alma se ha convertido en *brasa* mucho más ardiente que antes, pero sosegada y tranquila, sin aquel alboroto anterior. Ahora se comprenden las palabras de Santa Teresa:

«Lo segundo, un deseo de padecer grande, *mas no de manera que la inquiete como solía;* porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace tienen por bueno; si quiere que padezca, enhorabuena; si no, no se mata, como solía» (n.4).

Es la percepción clara e instintiva del verdadero valor y jerarquía de las cosas. El sufrimiento sobrellevado por amor a Dios es altamente santificador sin duda ninguna, pero mucho menos que el cumplimiento perfecto de la voluntad adorable de Dios. Por encima de esto último no hay nada, ni siquiera la misma gloria de Dios. Si, por un imposible, pudiera darse el absurdo de poder emprender una gran obra a gloria de Dios contrariando su divina voluntad, habríamos de renunciar en el acto a glorificarle en aquella forma para no apartarnos un punto de su divina voluntad. Por eso, los santos hubieran renunciado en el acto a las más sublimes hazañas emprendidas por la divina gloria si se hubiera manifestado claramente en contra la voluntad adorable de Dios (v.gr., en virtud de la obediencia debida al legítimo superior) [114].

4.º Gozo en la persecución.—Tolerar la persecución en silencio por amor de Dios es ya una obra muy grande de virtud. Pero gozarse en ella, considerarse feliz en ella, bendecir a Dios y amar con predilección a los que nos persiguen y calumnian (Mt 5,43-48) es ya el colmo del heroísmo y

[113] *Llama* c.1 n.3.

[114] Cf. Santa Teresa, *Vida* 36,5. Este principio es fecundísimo en aplicaciones prácticas, sobre todo, para las personas consagradas a Dios. Nada de cuanto se emprenda contra la obediencia debida al legítimo superior puede glorificar a Dios, por estar claramente en contra de su divina voluntad por muy grande y sublime que, por otra parte, pueda parecer la obra intentada. Nada glorifica a Dios como la perfecta obediencia y sumisión a los que nos gobiernan en su nombre.

de la santidad. A estas sublimes alturas se han remontado las almas transformadas. Santa Teresa se frotaba las manos de contento cuando se enteraba de que la calumniaban. Se llegó a entender por todos que había un procedimiento infalible para conquistar su simpatía y predilección: insultarla o humillarla de alguna manera. He aquí cómo describe lo que ella tan heroicamente practicaba:

«Tienen también estas almas *un gran gozo interior cuando son perseguidas*, con mucha más paz de lo que queda dicho, y *sin ninguna enemistad con los que las hacen mal o desean hacer, antes les cobran amor particular;* de manera que, si los ven en algún trabajo, lo sienten tiernamente, y cualquiera tomaría por librarlos de él y encomiéndanlos a Dios muy de gana; y de las mercedes que les hace Su Majestad holgarían perder porque se las hiciese a ellos, *porque no ofendiesen a Nuestro Señor*» (n.5).

Estas últimas palabras nos dan la clave para entender este sublime heroísmo. En definitiva, es el amor de Dios lo que aquí prevalece, como en todo lo demás que estas almas hacen. Esas persecuciones y calumnias no les afectan personalmente en nada, antes se gozan y recrean en ellas. Lo único que sienten es que sus enemigos ofenden con ellas a Dios; y para evitar esta ofensa divina, con gusto les cederían algunas de las mercedes que Dios les hace, aun a trueque de quedarse sin ellas. Es el amor de Dios y del prójimo llevado hasta el último extremo de acabamiento y perfección.

5.º Celo ardiente por la salvación de las almas.—Santa Teresa describe en este párrafo un fenómeno sorprendente. Antes de llegar a estas alturas, apenas tenían estas almas un deseo más vehemente que el de morir para volar al cielo: «que muero porque no muero». Ahora, en cambio, mil veces por encima del deseo de morir, prevalece el deseo de servir a Dios y salvarle almas al precio que sea. Quisieran vivir largos años—«hasta el fin del mundo», dice la Santa en otra parte (*Vida* 37,2)—para servir a Dios y emplearse enteramente en el servicio espiritual del prójimo [115]. Escuchemos sus palabras:

«Lo que más me espanta de todo es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de Nuestro Señor. Ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudieren, que *no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos*, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos aunque fuese en cosa muy poca. Y si supiesen cierto que, en saliendo el alma del cuerpo, ha de gozar de Dios, no les hace al caso ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella. Su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás» (n.6).

Tales son los sublimes sentimientos de todos los santos. San Ignacio de Loyola llegó a decir que preferiría quedarse en este mundo sirviendo a Dios y ayudando a las almas *con peligro de condenarse*, antes que irse inmediatamente al cielo con menoscabo de esas almas [116]. Y antes que él, ya San Pablo había expresado el deseo de ser, si fuera preciso, anatema de Cristo por la salud de sus hermanos (Rom 9,3). Es, una vez más, el olvido total de sí mismo y el amor de Dios llevado hasta la locura.

[115] La inmensa mayoría de la gente quisiera vivir también «hasta el fin del mundo». Pero es porque están *muy por debajo* del deseo de morir que alcanzaron los santos en alguna época de su vida. Cuando llegan a la unión transformativa, los santos lo rebasan *por arriba*. El motivo es diametralmente contrario. En los primeros es egoísmo y apego a esta vida; en los segundos es olvido total de sí mismos y desprendimiento absoluto de sus propios intereses.

[116] Cf. Ribadeneira, *Vida del Bienaventurado P. Ignacio de Loyola* l.5 c.2.

6.º Desprendimiento de todo lo creado, ansias de soledad, ausencia de sequedades espirituales.—Se comprende perfectamente que un alma que goce casi habitualmente de los inefables deleites que se siguen a la unión con Dios transformativa estime como *basura* todas las cosas de este mundo, como dice repetidas veces Santa Teresa y había dicho ya San Pablo (Phil 3,8), y guste de estar a solas con Dios en dulce y entrañable conversación.

«Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre a solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma. No sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con Nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas; y cuando se descuida, el mismo Señor la despierta de la manera que queda dicho que se ve clarísimamente que procede aquel impulso, o no sé cómo le llame, de lo interior del alma, como se dijo de los ímpetus... Me parece eran bien empleados cuantos trabajos se pasan por gozar de estos toques de su amor, tan suaves y penetrativos» (n.8 y 9).

7.º Paz y quietud imperturbables.—El alma llegada a estas alturas goza permanentemente de una paz y sosiego imperturbables. No hay tempestad de la tierra ni vendaval del infierno tan furiosos que puedan conmover en lo más mínimo el centro o fondo más profundo de estas almas, convertido en un océano de paz. Santa Teresa advierte expresamente que en este asilo imperturbable «no osará entrar el demonio ni le dejará el Señor» (n.10); y que todas las mercedes que el Señor la hace van «con tanta quietud y tan sin ruido..., que en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo El y el alma se gozan con grandísimo silencio» (n.11). Es la realización perfecta de aquel *solas con El solo* que Santa Teresa quería para todas sus hijas [117], y que constituyó la obsesión de una de las más preclaras que han albergado los claustros de la reforma carmelitana: sor Isabel de la Trinidad.

8.º Ausencia de éxtasis y arrobamientos.—Tan profunda es esta paz y quietud interior, que nunca es perturbada ni siquiera por fenómenos místicos violentos. El alma no padece ya, a no ser rarísima vez, éxtasis y arrobamientos, a pesar de que las comunicaciones divinas son más íntimas y penetrantes que antes. La razón de esto hay que buscarla no sólo en la mayor fortaleza del alma, que se ha ido acostumbrando a esas comunicaciones, y así puede ya soportarlas sin caer en el desfallecimiento del éxtasis, sino además y principalmente porque la acción de Dios recae *más directamente sobre el espíritu*, con total preterición de todo lo orgánico y corporal [118].

«En llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan..., si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu; y son muy raras veces... Ni le hacen al caso grandes ocasiones de devoción que vea, como antes; que, si ven una imagen devota u oyen un sermón, que casi no era oírle o música; como la pobre mariposilla andaba tan ansiosa, todo la espantaba y hacía volar. Ahora, o es que halló su reposo, o que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía... Quizá es que la ha fortalecido el Señor y ensanchado y habilitado...» (n.12).

596. 5. La muerte de los santos.—Se comprende que la muerte de los santos llegados a estas alturas haya de ser dulcísima y verdaderamente inefable. Más que un castigo inherente a la naturaleza humana caída por el pecado, ven en ella un premio y una liberación. «Temor ninguno tiene de la muerte,

[117] Cf. *Vida* 36,29.
[118] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* II,1 n.2; y *Cántico* 13,6.

más que tendría de un suave arrobamiento», dice Santa Teresa [119]. San Juan de la Cruz tiene una página bellísima describiendo la muerte de estas almas privilegiadas:

«De donde es de saber que el morir natural de las almas que llegan a este estado, aunque la condición de su muerte, cuanto al natural, es semejante a las demás, pero en la causa y en el modo de la muerte hay mucha diferencia. Porque si las otras mueren muerte causada por enfermedad o por longura de días, éstas, aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no las arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso, pues pudo *romper la tela* y llevarse la joya del alma.

Y así, la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere. Que por eso dijo David que era «preciosa la muerte de los santos en el acatamiento de Dios» (Ps 115,15), porque aquí vienen en uno a juntarse todas las riquezas del alma y van allí a entrar los ríos del amor del alma en la mar, los cuales están ya tan anchos y represados, que parecen ya mares» [120].

Es la *muerte de amor*, que tantas veces soñó Santa Teresita del Niño Jesús y que de hecho obtuvieron todos los santos transformados. Su muerte no es otra cosa que el tránsito a la gloria, como dice San Juan de la Cruz: «Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio. De donde San Mateo (5,8) dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» [121].

597. 6. **Todos podríamos llegar a estas alturas.**—Este ideal sublime de perfección y santidad está abierto a todas las almas en gracia y a todas lo ofrece el Señor. Aquel «sed perfectos como vuestro Padre celestial lo es» (Mt 5,48) va dirigido a todos sin excepción. Y esto mismo se desprende con toda evidencia del último texto que acabamos de citar de San Juan de la Cruz. Porque, si sólo los santos que han alcanzado el último grado de amor en las alturas de la unión transformativa dejan de ir al purgatorio, síguese lógicamente que ese estado de transformación debería ser el término normal de toda vida cristiana, a no ser que digamos que Dios quiere *a priori* que algunos vayan al purgatorio. La vida cristiana, desarrollándose gradualmente y sin obstáculos, tendría que desembocar forzosamente en la unión con Dios transformativa, que de esta manera vendría a ser para todos el preludio normal de la visión beatífica.

119 *Moradas séptimas* 3,7.
120 *Llama* c.1 n.30.
121 *Noche* II,20,5.

Esta firmísima enseñanza de la teología ha sido plenamente confirmada por los místicos experimentales. Santa Teresa convida a todas las almas sin excepción en nombre de Dios Nuestro Señor:

«Mirad que convida el Señor a todos; pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara, no dijera: «Yo os daré de beber» (Io 7,37). Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que a todos los que no se quedaren en el camino no les faltará este agua viva» [122].

«Mirad que es así cierto, que se da Dios a sí a los que todo lo dejan por El. No es aceptador de personas, a todas ama; no tiene nadie excusa, por ruin que sea...» [123].

Y porque estos textos se refieren a la contemplación en general, he aquí otro bien expresivo, que alude expresamente a las sublimes alturas del matrimonio espiritual:

«Que es muy cierto que, en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, *el mismo Señor la ha de henchir de sí*. Y así, orando una vez Jesucristo Nuestro Señor por sus apóstoles, no sé adónde es, dijo que fuesen una cosa con el Padre y con El, como Jesucristo Nuestro Señor está en el Padre y el Padre en El (Io 17,21). ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste! *Y no dejaremos de entrar aquí todos*, porque así dijo Su Majestad: «No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también» (ibid., 20); y dice: «Yo estoy con ellos» (ibid., 23). ¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma que en esta oración lo ve por sí! ¡Y *cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa*, pues las palabras de Jesucristo, nuestro Rey y Señor, no pueden faltar! *Mas como faltamos en no disponernos* y desviarnos en todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida» [124].

Por su parte, San Juan de la Cruz repite la misma doctrina de la insigne Reformadora del Carmelo. Después de describir las sublimes alturas de la unión transformativa, en las que las almas unidas con Dios «esos mismos bienes poseen por participación que El por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios», lanza la siguiente dolorosa exclamación:

«*¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!* ¿Qué hacéis? ¿En qué os entreteneis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones, miseria. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!» [125].

122 *Camino de perfección* 19,15.
123 *Vida* 27,12.
124 *Moradas séptimas* 2,7-8.
125 *Cántico* c.39 n.6 y 7.

III. MEDIOS SECUNDARIOS PARA EL AUMENTO Y DESARROLLO DE LA VIDA DE LA GRACIA

598. Examinados ya los medios fundamentales para el crecimiento y desarrollo en nuestras almas de la vida cristiana, tanto *ex opere operato* como *ex opere operantis*, vamos ahora a estudiar brevemente los *medios secundarios*, que no por serlo dejan de tener también gran importancia en la práctica. Estos medios son de dos clases: *internos* y *externos*. Los primeros se subdividen en dos grupos: psicológicos y fisiológicos [1].

CAPITULO IV

Medios secundarios internos de perfección

599. Llamamos así a los que no proceden de una influencia extrínseca del mundo que nos rodea, sino que brotan de las profundidades mismas de nuestro ser.

Pueden subdividirse en dos grupos: *psicológicos* y *fisiológicos*, según se refieran o afecten principalmente al alma o al cuerpo.

1) RESORTES PSICOLOGICOS

600. No cabe un resorte psicológico que afecte a la *esencia misma* de nuestra alma. Como realidad puramente entitativa que es, no está en nuestra mano modificarla en sí misma, porque es claro que ni Dios mismo podría cambiar nuestra alma en otra, sin que por el mismo hecho dejáramos nosotros de existir; la nueva alma no sería ya la nuestra, y nuestro *yo* habría quedado completamente destruido.

Lo único que cabe encauzar o mejorar son los *actos* procedentes de las potencias del alma, y a través de ellos las potencias mismas, que son, con respecto a la esencia del alma, lo que los accidentes a la substancia.

Ahora bien, las potencias del alma son dos: entendimiento y voluntad. Veamos, pues, lo que se puede hacer natural o sobrenaturalmente en cada una de ellas.

[1] Remitimos al lector al esquema del n.281, donde podrá ver en sintética visión de conjunto el camino que vamos a recorrer.

A) RESORTES QUE AFECTAN AL ENTENDIMIENTO

601. Al *entendimiento* afectan principalmente dos medios de mejoramiento importantísimos: la *presencia de Dios* y el *examen de conciencia*. El primero nos coloca *frente a Dios*, que preside en cada momento todo cuanto estamos pensando o haciendo. El segundo nos coloca *frente a nosotros mismos*, dándonos el conocimiento cabal de nuestro propio interior con sus luchas, miserias, anhelos y esperanzas. A nadie puede ocultársele la importancia que todo esto puede tener en el desarrollo de la vida cristiana.

Vamos, pues, a examinar estos dos resortes intelectivos. Más tarde examinaremos también los que afectan a la voluntad y al propio organismo corporal.

ARTICULO I

La presencia de Dios

602. Scaramelli, *Directorio ascético* t.1 tr.1 a.7; Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.33; Tanquerey, *Teología ascética* n.446-7; Naval, *Curso de Ascética y Mística* n.70-73 (152-155 en la 8.ª ed.); De Guibert, *Theologia spiritualis* n.307-11.

603. 1. **Naturaleza.**—Consiste este ejercicio en *considerar con la máxima frecuencia posible que Dios está presente en todas partes, y muy particularmente en el fondo de nuestro corazón; y en consecuencia, hacer todas las cosas como bajo la mirada de Dios.*

604. 2. **Eficacia santificadora.**—La Sagrada Escritura y la Tradición cristiana están unánimes en encarecer la gran importancia práctica y eficacia santificadora del ejercicio de la presencia de Dios. «Anda en mi presencia y sé perfecto», dijo el mismo Dios al patriarca Abraham (Gen 17,1). Y se comprende que tiene que ser así; porque quien esté íntimamente persuadido de que Dios le está mirando, se esforzará, por una parte, en evitar el más ligero pecado o imperfección y, por otra, procurará andar recogido y devoto, como requiere la presencia de tan grande Majestad. Este ejercicio, bien practicado, mantendría constantemente al alma en *espíritu de oración* y la elevaría en muy poco tiempo a la contemplación e íntima unión con Dios. San Francisco de Sales llega a decir que el recogimiento interior—para encontrar allí a Dios—junto con las oraciones jaculatorias, puede suplir a todos los demás ejercicios devotos, y su falta no puede ser reemplazada con otro medio alguno [1].

[1] *Vida devota* p.2.ª c.13 (ed. BAC, p.105).

605. 3. **Fundamento teológico.**—No es ilusión del alma, sino una verdad dogmática y de fe, que estamos continuamente en presencia de Dios.

Como ya hemos explicado en otro lugar (cf. n.41), en Teología se distinguen hasta cinco maneras distintas de presencia de Dios:

1.ª PRESENCIA DE INMENSIDAD.—Uno de los atributos más impresionantes de Dios es su inmensidad: Dios es *inmenso*. En virtud de esta inmensidad está realmente presente en todas las cosas—*et intime*, dice Santo Tomás [2]—, hasta en un pequeño granito de arena.

Esta presencia de inmensidad hace a Dios presente en todas las cosas de una triple manera: por *esencia*, *presencia* y *potencia* [3].

a) *Por esencia*, en cuanto que Dios *está dando el ser* a todo cuanto existe. No existe ni puede existir un ser creado que no esté de esta manera *repleto de Dios*. En este sentido, Dios está presente incluso en un alma en pecado mortal y hasta en el mismo demonio. Si Dios se retirara de un ser cualquiera —retirando, por consiguiente, su acción conservadora, que equivale a una *creación continua*—, al punto ese ser volvería a la nada, quedaría completamente aniquilado. Por eso ha podido escribir un pensador con frase gráfica que, «si Dios pudiera dormirse, despertaría sin cosas» [4].

Corolario.—Cuando cometemos un pecado, estamos ofendiendo a Dios *en el momento mismo en que nos está dando el ser*. Es imposible imaginar una ingratitud mayor.

b) *Por presencia*, en cuanto que nada absolutamente escapa a su mirada divina.

Corolario.—De día o de noche, con la luz encendida o apagada, estamos siempre ante la mirada de Dios. Cuando pecamos, lo hacemos ante Dios, *cara a cara* de Dios.

c) *Por potencia*, en cuanto que todas las cosas las tiene sometidas a su poder. Con una sola palabra las creó y con una sola podría aniquilarlas todas.

Corolario.—Estamos colgados de Dios como de un hilo...

2.ª PRESENCIA DE INHABITACIÓN.—Es una presencia especial realizada por la gracia y las operaciones de ella procedentes en virtud de la cual Dios está presente en el alma justificada en calidad de *amigo*, haciéndola participante de su propia vida divina. Hemos hablado largamente de esto en otro lugar de nuestra obra (cf. n.40-48).

3.ª PRESENCIA SACRAMENTAL.—Es la que tiene Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía. En virtud de la consagración eucarística, Jesucristo está realmente presente bajo las especies de pan y vino, aunque con una presencia especialísima—*per modum substantiae*—, que prescinde de la extensión y del espacio.

4.ª PRESENCIA PERSONAL O HIPOSTÁTICA.—Es propia y exclusiva de Jesucristo. En virtud de ella, la humanidad adorable de Cristo subsiste en la persona misma del Verbo. Por eso, Cristo es *personalmente* el mismo Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad hecha hombre.

[2] I,8,1.
[3] Cf. I,8,3.
[4] GAR-MAR, *Sugerencias* p.2.ª c.23: *La voluntad creadora* (6.ª ed. p.535).

5.ª PRESENCIA DE VISIÓN O DE MANIFESTACIÓN.—Es la propia del cielo. Dios está presente en todas partes; pero no en todas se deja ver, sino sólo en el cielo, ante la mirada atónita de los bienaventurados (visión beatífica). Sólo allí se *manifiesta* Dios cara a cara.

Ahora bien, de estas cinco presencias, las que más directamente afectan al ejercicio de la presencia de Dios son las dos primeras, o sea la presencia de inmensidad y la de inhabitación. La primera nos sigue a todas partes aun cuando el alma estuviera en pecado mortal; la segunda es también habitual y permanente, pero sólo para las almas en gracia.

606. 4. **Consecuencias de la presencia de Dios.**—La presencia de Dios trae consigo un conjunto de consecuencias prácticas de gran importancia para la vida cristiana. He aquí las principales:

1.ª NOS OBLIGA A EVITAR LA MENOR FALTA DELIBERADA.—Delante de un superior o persona de dignidad no la cometeríamos (hasta por elemental educación). Cuanto mayor es la dignidad de la persona que nos contempla, mayor cuidado ponemos en no hacer nada externamente que pueda ofender sus ojos. Ante Dios no basta lo exterior. El nos ve por dentro: hay que evitar también los movimientos desordenados interiores.

2.ª NOS OBLIGA A HACER LAS COSAS CON LA MÁXIMA PERFECCIÓN.—Así lo practicaban los santos. Del Cura de Ars nos dice su historiador que «no decía nada ni hacía nada que se pudiera decir o hacer mejor» (TROCHU). El modelo supremo es Cristo Nuestro Señor, de quien dice el Evangelio que «todo lo hizo bien» (Mc 7,37). Esta sola norma bastaría para santificarnos.

3.ª NOS OBLIGA A GUARDAR SIEMPRE LA MODESTIA MÁS EXQUISITA AUN ESTANDO SOLOS.—San Pedro de Alcántara permanecía siempre descubierto por la presencia de Dios. San Francisco de Sales observaba la más absoluta modestia en todo su porte exterior aun estando solo. Sabido es que su amigo, Mons. Camus, practicó con indiscreta curiosidad unos agujeros en la puerta del santo obispo para contemplar qué hacía estando solo. He aquí lo que él mismo vio: «Estando solo conservaba la misma posición que ante una gran asamblea. Quise observar si estando solo cruzaba las piernas, o ponía una rodilla encima de otra, o si apoyaba su cabeza sobre el codo. Jamás vi tal cosa. Siempre una gravedad acompañada de tal mansedumbre, que llenaba de amor y de respeto a todos los que le miraban»[5].

4.ª AUMENTA NUESTRA FORTALEZA Y ENERGÍA EN EL COMBATE DE LA VIDA CRISTIANA.—El soldado pelea con redoblada valentía y entereza cuando ve que le está contemplando su capitán, que ha de recompensarle espléndidamente al final de la batalla coronándole con el laurel de la victoria.

607. 5. **Modos de practicarla.**—Los *principales* son dos.

a) POR VÍA DE REPRESENTACIÓN EXTERIOR, o sea pensando que Dios nos está mirando como desde fuera, es decir, como si estuviera realmente delante de nosotros, sin que nosotros podamos verle por tener los ojos vendados. No le vemos, pero sabemos que está realmente allí, y no podemos hacer nada que se escape u oculte a su mirada divina. Puede ayudar a esta manera de representación una imagen de Cristo crucificado, pero imaginando que está allí *vivo*, mirándonos realmente, como lo hubiera hecho en la tarde del Viernes Santo si hubiéramos estado presentes en el Calvario.

[5] Cf. HAMON, *Vida de San Francisco de Sales* t.2 l.7 p.479.

b) Por vía de recogimiento interior, o sea pensando que Dios está realmente presente en nosotros en cuanto *Uno*, por su inmensidad, y en cuanto *Trino*, por su amorosa presencia de inhabitación. Hacerlo todo con un movimiento *hacia dentro*—como decía sor Isabel de la Trinidad—en íntima unión afectiva con nuestros divinos Huéspedes. Es un ejercicio altamente santificador, que reúne, a la vez, la práctica de la *presencia de Dios* y la de una entrañable *vida interior*, o de íntima unión con Dios.

Otros medios secundarios que señalan los autores, tales como acostumbrarse a ver a Dios en todos los acontecimientos de nuestra vida prósperos o adversos, en las criaturas (flores, ríos, montañas, etc., a imitación de San Juan de la Cruz), en la persona del superior o de cualquiera de nuestros prójimos, etc., pueden resultar también muy útiles y prácticos. El alma debe ensayar varios de estos procedimientos para insistir sobre todo en el que más la lleve al recogimiento y al cumplimiento fidelísimo de todas sus obligaciones.

Claro que, por mucho que nos esforcemos en mantener constantemente esta presencia de Dios, nunca lo podremos lograr de una manera plena y total mientras caminemos por la vía ascética y primeras manifestaciones de la mística. Solamente las almas llegadas a la unión transformativa logran este ideal supremo—y aun ellas con algunos paréntesis—, que es ya como un anticipo de la presencia eterna de Dios en el cielo.

ARTICULO 2

El examen de conciencia

608. Scaramelli, *Directorio ascético* t.1 tr.1 c.9; Tanquerey, *Teología ascética* n.461-76; Tissot, *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 c.6-10; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* p.2.ª c.4 p.353-4; Naval, *Curso de ascética y mística* n.78-81 (160-163 en la 8.ª ed.).

El segundo resorte psicológico que afecta al entendimiento es el examen de conciencia, que se ordena de suyo a darnos un conocimiento cabal de nosotros mismos, con todas nuestras miserias y grandezas.

609. 1. **Naturaleza.**—Puede definirse diciendo que es *una introspección en nuestra propia conciencia para averiguar los actos buenos o malos que hemos realizado y, sobre todo, la actitud fundamental de nuestra alma frente a Dios y nuestra propia santificación.*

No todos los autores dan esta noción del examen de conciencia. Muchos de ellos se contentan con señalar un método para averiguar el número exacto de *faltas* cometidas durante el día, con el fin de establecer una comparación con el número de las cometidas el día o los días anteriores y llevar una especie de *contabilidad matemática* que señale nuestro adelantamiento o retroceso en la vida espiritual. Creemos que esta concepción puramente negativa del examen le resta gran parte de su eficacia, además de envolver el peligro de lanzar a las almas hacia la meticulosidad, la inquietud, el desaliento y el escrúpulo. Más abajo precisaremos el modo de hacerlo que nos parece más oportuno.

610. 2. **Importancia.**—Los maestros de la vida espiritual unánimemente conceden una gran importancia a este ejercicio bien practicado. Entre todos destaca San Ignacio de Loyola, «quien durante mucho tiempo no empleó en la dirección espiritual de sus compañeros más que el ejercicio del

examen y el uso frecuente de los sacramentos. En las *Constituciones* de su Orden se da tal importancia al examen, que no se dispensa nunca de él; la enfermedad u otras necesidades graves pueden eximir de la oración y de los otros ejercicios; del examen, jamás» [6].

En la antigüedad pagana, ya Pitágoras había inculcado a sus discípulos el examen de conciencia—*nosce teipsum*—como el verdadero medio de adquirir la sabiduría.

611. 3. **División.**—San Ignacio distingue con mucho acierto dos clases de exámenes: el *general* y el *particular* [7]. El primero es una visión de conjunto que tiende a la mejora general de toda nuestra vida. El segundo se fija más especialmente en un defecto determinado que se trata de extirpar o en una determinada virtud que se trata de adquirir.

El examen particular contiene tres tiempos: el primero—preventivo—, *por la mañana al levantarse*, proponiendo enmendarse de la falta concreta que se quiere evitar. El segundo, a *mediodía después de comer*, y tiene dos aspectos: pedirse cuenta de las faltas cometidas por la mañana y proponer la enmienda para la tarde. El tercero, *por la noche después de cenar*, en forma semejante al del mediodía (n.24 y 25).

El examen general contiene cinco puntos: 1.º, dar gracias a Dios por los beneficios recibidos; 2.º, pedir gracia para conocer los pecados y aborrecerlos; 3.º, examen detallado de hora en hora y de pensamiento, palabra y obra; 4.º, pedir perdón a Dios; 5.º, propósito de enmienda y rezo del Padrenuestro (n.43). El examen general suele practicarse una sola vez al día, por la noche antes de acostarse.

612. 4. **Modo de hacerlo.**—Para sacar de este ejercicio su máxima eficacia santificadora es preciso saberlo practicar. Dentro de las líneas directrices de San Ignacio—con las que puede armonizarse muy bien—, nos parece que nadie ha acertado a proponer un método tan sencillo y eficaz como el anónimo autor de la preciosa obra *La vida interior simplificada*, publicada por Tissot. He aquí un breve resumen de sus puntos fundamentales—citando textualmente sus mismas palabras—, que no dispensa de la lectura directa de aquellas preciosas páginas [8]:

1) Los ejercicios espirituales deben estar unidos, so pena de quedar confinados a un momento determinado del día, sin influencia vivificadora en todo el conjunto de ella. El examen debe ser el lazo de unión entre ellos y el gran medio para conseguir la unidad de toda nuestra vida espiritual.

2) La filosofía nos enseña que el acto es transitorio, y el hábito permanente. El acto pasa, la costumbre queda. Los hábitos son, pues, las cuerdas que es necesario pulsar. El mero conocimiento de los actos no me llevará nunca al conocimiento cabal de mi alma; jamás por ellos solos llegaré a hacer un verdadero examen de «conciencia», en el sentido profundo de esta palabra. Lo que mora en ese santuario íntimo no son los *actos*—que ya pa-

[6] Así dice Tissot en *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 n.29. Cf. n.261.342 y 344 de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* (en *Obras completas de San Ignacio* ed. BAC), si bien nada se dice en esos números acerca de la no dispensabilidad del examen.

[7] Cf. *Ejercicios espirituales* n.24-43 (en *Obras completas de San Ignacio* ed. BAC, p.162-67).

[8] Son los c.6-10 del l.2 de la p.3.ª Advertimos, no obstante, que este método tan sencillo y simplificado acaso no convenga todavía a los principiantes. Hace falta tener cierta costumbre de propia introspección para sacar de él toda su utilidad y eficacia.

saron—, sino los *hábitos* o disposiciones del alma. Si llego a conocerlos, habré averiguado el verdadero estado de mi alma; de otra manera no.

3) Ahora bien, para hacerme cargo y apoderarme, por decirlo así, de la «fisonomía de mi alma» me hago esta sencilla pregunta: *¿Dónde está mi corazón?* Y al instante encuentro la respuesta en mí mismo. Esta pregunta me hace dirigir un golpe de vista rápido sobre el centro íntimo y profundo de mi alma, y en seguida veo el punto saliente; aplico el oído al sonido que da mi alma, e inmediatamente recojo la nota dominante. Es un procedimiento intuitivo, instantáneo. Puedo repetirlo centenares de veces al día. No hay necesidad de investigaciones, de esfuerzos de memoria, de cálculos matemáticos. Es un golpe de vista, rápido y certero, que me dice inmediatamente en qué postura se encuentra mi alma: flechada hacia Dios, hacia sí misma o hacia las cosas exteriores, que la disgregan y disipan. Esa disposición fundamental es el gran resorte que hace mover todas las piezas del reloj. Y ésa es la que hay que afinar y corregir, si queremos que todo lo demás marche bien.

4) Los detalles, el número exacto de las manifestaciones exteriores de aquella disposición fundamental, es lo que menos importa [9]. No tengo que cortar las ramas del árbol cuando el mismo árbol está cortado, ni tengo que seguir el curso de los arroyos cuando estoy en la fuente de donde nacen. Cuando por los cien pequeños agujeros de una regadera salta el agua como de un surtidor, ¿no sería absurdo ir tapando uno a uno los agujeros en vez de dar sencillamente la vuelta a la llave que los ciega todos? El que en su examen se detiene en detalles, obra del primer modo; el golpe de vista interior cierra la llave del agua [10]. Es cierto que los actos externos son los que revelan la situación interior; pero esta situación puedo descubrirla también mirándola directamente, sin perderme en el bosque de sus manifestaciones externas.

5) Pero, preocupándome exclusivamente de esta disposición principal, ¿no perderé de vista las otras disposiciones del corazón, que crecerán así en la sombra, sin que me dé cuenta de ellas? No hay peligro de esto. Esas disposiciones no pueden abrirse paso para salir si la llave del corazón está bien cerrada, esto es, si todo él se encuentra vuelto y enderezado hacia Dios por el resultado del examen. Todas las disposiciones secundarias están, por lo tanto, sujetas. Por lo demás, la disposición dominante no siempre es la misma; los defectos se manifiestan cada uno a su vez, según las circunstancias, y desde el momento en que llegan a dominar por un ímpetu cualquiera, el examen se apodera de ellos y los reprime.

6) ¿Pero puedo contentarme con ese golpe de vista? ¿Consiste todo en ver? De ninguna manera. Es preciso enderezar los extravíos, si los hay; afirmar y desarrollar el movimiento bueno cuando existe. La vista de mi interior debe, pues, llevarme a la contrición y a la resolución. La contrición, que endereza el mal; la resolución, que afirma el bien; la contrición, que mira al pasado; la resolución, que mira el camino por recorrer. La contrición ha de inspirarse en el motivo esencial de mi existencia: la gloria de Dios, el amor de Dios por El mismo y para su gloria. La resolución ha de llevarme también a lo único esencial: al conocimiento de Dios, a la sumi-

[9] Habla el autor—lo advierte expresamente—en el supuesto de que se trate únicamente de imperfecciones y faltas veniales, que no es obligatorio someter al tribunal de la penitencia. Otra cosa sería tratándose de pecados mortales, de los que habría que averiguar el número exacto—si fuera posible—para someterlo a las llaves de la Iglesia.

[10] El P. GARRIGOU-LAGRANGE insiste en estas mismas ideas: «Se trata menos de hacer una completa enumeración de las faltas que de investigar y acusar sinceramente el principio de donde generalmente proceden en nosotros. Para curar una erupción no se cuida separadamente cada una de las manchitas que aparecen en la piel; más eficaz es purificar la sangre» (*Tres edades* p.2.ª c.4).

sión a su voluntad, a la conformidad con el movimiento de su gracia. Esta resolución puedo y debo particularizarla haciéndola recaer sobre el punto especial que domina en mi corazón; debe enderezar la tendencia que más se haya apartado de Dios o bien afirmar la que más se ha acercado a El, y poner así completamente mi corazón en presencia de la gloria de Dios, bajo la voluntad de Dios y en la gracia de Dios. A esto debemos venir a parar siempre.

7) Tres son, pues, los elementos constitutivos del examen: golpe de vista, contrición y resolución. Y los tres pueden adaptarse perfectamente al examen *general* y al *particular* de que habla San Ignacio. En general, el golpe de vista recogerá, en primer lugar, la *disposición dominante* durante el día. Luego puede extenderlo a las *disposiciones secundarias* que le han ocupado un instante, pero sin llegar a dominarla del todo. La contrición enderezará lo torcido y la resolución afirmará lo recto. *El examen particular* es más fácil todavía; en realidad, ya lo tengo hecho al descubrir mi disposición fundamental; ése es el Goliat que hay que derribar si es mala o ésa la tendencia que hay que fomentar si es buena. *El examen preventivo* debe servir al principio del día para asegurar durante él la buena dirección y hacerme evitar los extravíos a que estoy más expuesto.

8) De esta manera, el examen dará unidad y consistencia a toda mi vida cristiana. Por él veo, soy iluminado, evito los peligros, corrijo los defectos, enderezo los caminos. Por medio de él, y sirviéndome de antorcha, registro y veo claro todo mi interior; y de este modo no puedo permanecer en el mal, sino que me veo obligado a hacer la verdad, es decir, a adelantar en la piedad.

No cabe duda que este ejercicio, bien practicado, ha de tener honda repercusión en todo el conjunto de nuestra vida espiritual. Pero en esto, como en todo, la eficacia está vinculada en parte decisiva a la perseverancia. Omitir con frecuencia el examen o serle materialmente fiel, pero practicándolo con un espíritu rutinario y sin vida, es condenarlo a una esterilidad casi absoluta. El alma que quiera santificarse de veras ha de persuadirse de que se frustrarán en gran parte todos los demás medios de adelantamiento si no se les somete al control y vigilancia del examen diario de conciencia practicado con exquisita y vivificante fidelidad.

B) RESORTES QUE AFECTAN A LA VOLUNTAD

613. A la voluntad afectan, principalmente, cuatro grandes resortes psicológicos para el adelantamiento en la vida espiritual. El primero es la *energía de carácter*. Siendo puramente natural, no puede ser, en modo alguno, *causa* de progreso en la vida sobrenatural; pero puede contribuir a ello *remotamente*, como mera y excelente disposición natural puesta al servicio de la gracia. Los otros tres—ya de tipo sobrenatural y bajo el impulso de la gracia—son: el *deseo ardiente de la perfección*, la perfecta *conformidad con la voluntad de Dios* y la exquisita *fidelidad a la gracia*. Vamos a examinarlos uno por uno.

ARTICULO 3

La energía de carácter

614. Guibert, *El carácter* (Madrid 1935); Tanquerey, *Teología ascética* ap.2; Malapert, *Les éléments du caractère* (París 1906); *Le caractère* (París 1902); Fouillée, *Le tempérament et le caractère* (París 1926); Paulhan, *Les caractères* (París 1893); Queyrat, *Les caractères et l'éducation morale* (París 1896); Barbado, *Estudios de Psicología experimental* t.2 (Madrid 1948); Fröbes, *Psicología empírica y experimental* t.2 (Madrid 1950); Brennan, *Psicología general* (Madrid 1952).

615. 1. **Naturaleza.**—En su origen, la palabra *carácter* parece haber significado cierto tipo de marca que era *grabada* en un puesto fronterizo [11]. Más tarde vino a significar cualquier signo que da a conocer una cosa distinguiéndola de las demás.

Psicológicamente puede definirse: *la resultante habitual de las múltiples tendencias que se disputan la vida del hombre.* Es como la síntesis de nuestros hábitos. Es la *manera de ser* habitual de un hombre, que le distingue de todos los demás y le da una personalidad moral propia. Es la fisonomía o «marca moral» de un individuo.

Con frecuencia se confunden *temperamento* y *carácter*, pero son dos cosas realmente distintas, aunque íntimamente relacionadas. El *temperamento* —como veremos—es el conjunto de las inclinaciones íntimas que brotan de la constitución *fisiológica* de los individuos, y el *carácter* es el conjunto de las disposiciones *psicológicas* que nacen del temperamento en cuanto modificado por la educación y el trabajo de la voluntad y consolidado por el hábito.

616. 2. **Origen del caráter** [12].—De su misma noción ya se desprende con claridad que el carácter es una cosa muy compleja. Por lo mismo, sus causas serán múltiples. Tres son las fundamentales: el *nacimiento*, el *ambiente* exterior y la propia *voluntad*.

a) El nacimiento.—Hay acuerdo general en que los factores de la herencia tienen importancia capital en la constitución del carácter. El niño que viene al mundo trae la «marca de fábrica» que le han impreso sus propios padres, y ese sello jamás se borrará del todo. De ahí la inmensa responsabilidad de los padres sobre el porvenir de sus hijos y de su propia patria.

«La sangre que nos comunica la vida se parece a esas aguas que descienden de lo alto de las cimas de las montañas y realizan largos viajes subterráneos antes de aparecer en los valles. En el camino, las aguas ocultas han ido tomando en los diferentes suelos que atraviesan los más variados elementos, de suerte que cuando salen de la tierra presentan en su composición la huella de todas las etapas que han recorrido; a veces se distinguen por una propiedad dominante: unas son ferruginosas, otras alcalinas o bien sulfurosas. De la misma manera, las ondas vitales que circulan por nuestras venas se resienten de todas las generaciones que han recorrido antes de llegar a nos-

11 Cf. Brennan, O.P., *Psicología general* probl.33,1 p.425 (ed. Madrid 1952).
12 Cf. Guibert, *El carácter* c.4 (ed. Madrid 1935), del que citamos a veces sus mismas palabras.

otros, unas buenas, otras malas; y de esas innumerables influencias del pasado hay a veces una que domina, que nos caracteriza, que es la propietaria y dueña del temperamento. Pero el conjunto es tan complejo en su composición como múltiple en su origen»[13].

Sin embargo, es menester no exagerar demasiado esta doctrina. La herencia tiene una importancia muy grande en la constitución de nuestro carácter, pero no es decisiva ni incorregible. Una sabia terapéutica en la formación del carácter puede llegar a modificar profundamente las tendencias innatas y mantenerlas perfectamente controladas por la razón y la voluntad. Es falsa la opinión de los deterministas—a los que hacen coro Kant, Schopenhauer y Spinoza—, que niegan la posibilidad de transformar el propio carácter. La experiencia cotidiana está manifiestamente contra ellos.

b) El ambiente exterior.—Si es verdad que el hombre ha recibido por el nacimiento un impulso y una orientación, no está del todo consolidado y acabado. Bosquejado solamente por la naturaleza, queda sometido mientras viva a la influencia de los agentes exteriores que le rodean. En realidad está siempre en formación, y ninguno de sus días se parece enteramente a los que le han precedido. Las variaciones producidas no siguen una línea recta, sino que están sujetas a curiosas oscilaciones, adelantos y retrocesos. A la larga, empero, acaba por dominar una determinada actitud, que nos da el carácter o marca moral del hombre.

Estos agentes exteriores que actúan sobre nuestro carácter son de tipo muy vario. Los hay *físicos*, como la alimentación, el aire, el clima y la higiene. Las gentes del Mediodía tienen sol en la sangre, y por eso, ardor y alegría en el corazón; los del Norte son más fríos y sombríos, como el cielo que se cierne sobre ellos, cargado siempre de nubes. El hombre de las montañas tiene más vivacidad y energía, el de las llanuras es más débil y flojo. El niño insuficientemente alimentado y condenado a vivir en un ambiente malsano, sin luz y sin aire, crece raquítico y enfermizo, entristecido y apático. La alimentación sana y abundante, el aire puro y el sol, la habitación amplia y ventilada son, por el contrario, manantial de alegría y de optimismo.

Otros agentes exteriores son de tipo *moral*. La educación y ambiente familiar ocupan el primer lugar. Educado por padres cuidadosos y amantes, el niño es franco, confiado, cariñoso; si no ha conocido a su familia—¡pobres huérfanos o abandonados!—o ha sido desatendido o tratado bruscamente por ella, es tímido, retraído, sombrío, susceptible. La influencia de los buenos o malos ejemplos recibidos de los padres es de las más hondas y profundas en la psicología humana. De ahí la inmensa responsabilidad de los padres en la educación de sus hijos.

Pero al lado del ambiente familiar hay que poner las *amistades*. El viejo proverbio «dime con quién andas y te diré quién eres» es siempre de palpitante actualidad. Nuestra vida entera puede depender de la elección de una buena o mala amistad. Al lado de un buen amigo se siente uno mejor y decidido a imitarle en la práctica del bien. El mal amigo, por el contrario, destruye en el alma las ideas nobles, los sentimientos dignos, las aspiraciones elevadas; en su compañía experimenta uno el decaimiento y la degradación.

No cabe duda. Dígase lo que se quiera, cada cual es tributario del ambiente que le rodea y es hijo de su época. No podemos sustraernos del todo, por mucho que lo procuremos, a la influencia de nuestros padres, amigos, maestros, libros y hasta del simple periódico y hoja volandera de propaganda. Es cosa extraña que el espíritu, tan libre en apariencia, tenga que rendir tan fuerte tributo al ambiente que le rodea.

[13] Guibert, *o.c.*, c.4 n.1 p.80-1.

c) La voluntad.—El *nacimiento* y el medio *ambiente*: he ahí dos fuerzas formidables en la formación del carácter. Con todo, una voluntad enérgica y tenaz puede llegar a contrarrestar su peso e inclinar definitivamente la balanza a su favor. Los que desconfían de esta verdad es porque nunca han intentado seriamente corregirse de sus defectos. No basta un indolente *quisiera;* es preciso llegar a un enérgico *quiero*. «La voluntad no es omnipotente, pero se pueden vencer centenares de catarros y otros males y aun digerir una ballena si se empeña uno en ello» [14]. Nuestra conciencia—con sus aplausos o reproches—nos da claro testimonio de que somos dueños de nosotros mismos. Tenemos la inquebrantable convicción de que nuestra alma está en nuestras manos, y que a nosotros corresponde sustraerla de la violencia de las pasiones o abandonarnos ciegamente a ellas.

Ya precisaremos más abajo el papel de la voluntad en la formación del propio carácter.

617. 3. Rasgos del carácter ideal [15].—Podemos considerarlo desde dos puntos de vista: el *psicológico* y el *moral*.

1) Psicológicamente, el mejor carácter es el perfectamente *equilibrado*, o sea el que posee la inteligencia, voluntad y sensibilidad en proporciones equivalentes.

a) *La inteligencia* es clara, penetrante, ágil, capaz de tanta amplitud como profundidad. Si está servida por una *memoria* feliz, el ideal se completa y redondea hasta la perfección.

b) *La voluntad* es firme, tenaz, perseverante. Estos tales saben perfectamente lo que quieren y avanzan hacia la consecución de su fin a pesar y en contra de todas las dificultades y obstáculos.

c) *La sensibilidad* es fina, delicada, serena, perfectamente controlada por la razón y la propia voluntad. Es muy difícil encontrar *naturalmente* reunidos todos estos rasgos en un solo individuo. Ordinariamente sólo consiguen aproximarse a este ideal los que han sabido perseverar años enteros en la ruda labor de irlo adquiriendo poco a poco.

2) Moralmente, las características fundamentales de un gran carácter son las siguientes:

a) Rectitud de conciencia.—Si falla esta primera cualidad, es imposible un buen carácter. Un hombre sin conciencia es un hombre sin honor; y sin él, todas las demás cualidades se vienen abajo. La conciencia es un vigía experimentado y fiel que *aprueba* lo bueno, *prohíbe* lo malo y *permite* lo indiferente, haciéndolo bueno por el buen fin y las debidas circunstancias. Es un *testigo* de nuestra vida moral al que no se le escapa ningún detalle, un *fiscal* que acusa, un *abogado* que defiende y un *juez* que falla siempre con arreglo a la ley, sin dejarse nunca sobornar. Es un *timbre* de alarma que suena avisando el peligro, un *freno* enérgico que detiene al hombre ante el precipicio, un *acicate* y estímulo poderoso que nos empuja siempre hacia el cumplimiento del deber.

El hombre de conciencia es sincero y leal; cumple su deber aun cuando nadie le vigile, porque se siente siempre vigilado por la mirada de Dios, a la que nada ni nadie puede sustraerse. Sabe guardar un secreto; jamás traiciona a nadie. Dice y hace en cada caso lo que tiene que decir o hacer,

[14] P. Weiss, *El arte de vivir* c.4 n.6.12.
[15] Cf. F.T.D., *Psicología pedagógica* n.435, y Guibert, *o.c.*, c.3. Citamos con frecuencia textualmente.

sin importarle nada los aplausos o vituperios de los hombres. No conoce la esclavitud y vileza del «respeto humano». Siente instintivo horror a la mentira e hipocresía, no conoce el horrendo antagonismo entre la teoría y la práctica, entre la vida íntima y la vida pública o profesional. Su honradez en los negocios es intachable; prefiere renunciar a las riquezas antes que adquirirlas a costa de su conciencia. Puede confiársele, sin recibo, cualquier tesoro: a la hora convenida lo devolverá intacto a su dueño.

b) FUERZA DE VOLUNTAD.—Donde falta la voluntad no hay hombre. Con la voluntad se llega a la plena *posesión de sí mismo*, al dominio y emancipación de las *pasiones*, a la plena liberación de las malsanas *influencias exteriores*. Poco importa que todos cuantos le rodean se aparten del recto camino; él sigue imperturbable la marcha hacia el ideal aunque se quede completamente solo. No hay fuerza humana que pueda doblegar su voluntad y apartarle del cumplimiento del deber: ni castigos, ni amenazas, ni seducciones, ni halagos. Morirá mártir si es preciso, pero no apostatará. Si se le ponen delante una montaña de dificultades, repetirá la frase de Napoleón: «¡Fuera los Alpes!», y seguirá adelante a pesar de todo. En fin, es de los que han tomado ya esa «muy determinada determinación» de que habla Santa Teresa [16], que—fecundada por la gracia—lleva ya en sí, en germen y esperanza cierta, el heroísmo y la santidad.

c) BONDAD DEL CORAZÓN.—No basta la rectitud de la conciencia y la energía de la voluntad para constituir un gran carácter; es menester añadir la *bondad del corazón* para no convertir la primera en arisca intransigencia y la segunda en fría terquedad. Gracias al corazón, el carácter vendrá a ser amable, porque será bueno.

La bondad del corazón se manifiesta principalmente en la *afabilidad*, virtud exquisita, parte potencial de la justicia [17], que embalsama el ambiente y hace agradable la vida. El hombre afable es sencillo, complaciente, conversa de buen grado con todos, alaba sin adulación las buenas cualidades ajenas, conserva siempre una dulce sonrisa en sus labios. Tiene particular cuidado en no lastimar a nadie, procede en todo con sumo tacto y delicadeza; por eso, todo el mundo le quiere y no se crea enemigos en ninguna parte. Su bondad le hace generoso, magnánimo, desinteresado. Es profundamente compasivo, tiene particular tino para descubrir las miserias y necesidades ajenas, y no pasa de largo ante ellas, sino que se detiene, las socorre y alivia como el buen samaritano. Jamás habla bruscamente; su tono no es imperioso; su palabra no hiere, su respuesta nunca mortifica aunque contradiga nuestros gustos. Jamás la sonrisa burlona aparece dibujada en sus labios. Disimula con exquisita caridad nuestros olvidos, descortesías o impertinencias. No se cansa de hacer el bien, no escatima su tiempo cuando se trata de ponerlo al servicio del prójimo. Es profundamente agradecido: no olvidará jamás un pequeño servicio que se le preste. Practica, en fin, todas las virtudes que señala San Pablo como derivadas de la caridad: «es paciente, benigno, no conoce la envidia, ni la jactancia, ni la hinchazón; no es descortés, ni interesado, ni se irrita, ni piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» [18].

[16] «Digo que importa mucho, y el todo, *una grande y muy determinada determinación* de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» (SANTA TERESA, *Camino* 21,2).

[17] II-II,114,2. Cf. n.427 de esta obra.

[18] 1 Cor 13,4-7.

La bondad del corazón es una de las características más atrayentes de un gran carácter. Por ella todo el mundo se deja dominar; es llave maestra de los corazones y piedra imán que los atrae. El amable y bondadoso conseguirá más con una sola conversación agradable que otros con cien reprensiones. Por el contrario, el áspero y desabrido, como no habla nunca sin herir, es aborrecido de todos y se hace blanco del odio universal.

d) La perfecta compostura en los modales.—Es la nota que viene a poner el último detalle y complemento a un gran carácter. Perfectamente equilibrada la inteligencia, la voluntad y el corazón, es menester que los modales exteriores estén a tono con la belleza del mundo interior. Esta sintonía consiste en que todas las acciones exteriores, sean movimientos, ademanes, palabras, tono de voz, posturas, actitudes, etc., convengan al decoro de la persona y se acomoden a sus circunstancias, estado y situación, en forma que nada desentone, sino que en todo resplandezca la más perfecta armonía. Esta compostura exterior está íntimamente relacionada con la amistad o afabilidad y con la verdad [19].

Los buenos modales son como el vestido moral del hombre. El exterior de una persona deja transparentar sin esfuerzo su interior. La razón es porque los movimientos exteriores son signos de las disposiciones interiores [20]. Por eso nos llevamos una decepción y cambiamos rápidamente el concepto que nos habíamos formado de la dignidad de una persona desconocida al comprobar la negligencia de sus vestidos, la vulgaridad de sus palabras y la rusticidad de sus maneras.

Los buenos modales se relacionan con el carácter principalmente de tres modos:

1) *En cuanto que lo manifiestan.*—Vestidos desordenados, rotos, poco limpios, revelan un descuidado y desidioso. Conversaciones triviales, términos bajos y chabacanos, familiaridades y atrevimientos inconvenientes, etc., ponen de manifiesto la falta de dignidad. «Tener mala memoria» para contestar cartas o devolver visitas, no ceder el paso o el asiento a personas de mayor dignidad significa falta de delicadeza y de educación. Afectación en el porte, hablar mucho de sí mismo, contar por menudo las propias hazañas y proezas: vanidad y autosuficiencia. Lo mismo sucede en todas las demás cosas exteriores. No acusemos a los que nos critican: «arrojar la cara importa, que el espejo no hay por qué».

2) *En cuanto que influyen sobre él.*—«Toda falta en los modales repercute inmediatamente en el carácter. La vulgaridad en las maneras, la flojedad en la marcha, el abandono en los vestidos, la trivialidad en las resoluciones, una amalgama de mala ley en las relaciones, la tendencia a adoptar maneras tabernarias: he ahí prácticas que rebajan el carácter; porque los sentimientos se ponen en seguida al unísono del lenguaje que se habla o de los hábitos de que se vive. Por el contrario, ten cuidado de que tus palabras sean siempre dignas, tus conversaciones elevadas, tus gestos mesurados, tus pasos irreprochables, tu porte regulado, según convenga a tu estado, y está seguro que tu carácter, influido y sostenido con las felices condiciones de tal ambiente, se penetrará infaliblemente de gravedad sin altivez y de nobleza sin afectación» (Guibert).

3) *En cuanto que aumentan o disminuyen su poder social.*—La autoridad y prestigio de una persona proviene de un no sé qué de serio, uniforme, grave, constante, decidido, digno y elevado, que hace presentir a través de todo ello un gran carácter interior. La conducta y los modales exteriores tienen

[19] Cf. II-II,168,1 c et ad 3.
[20] «Motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis» (II-II,168,1 a 1).

una influencia decisiva para el concepto que nos formamos de una persona. El éxito o el fracaso ante los demás dependen en gran parte de nuestras cualidades externas. Los que se quejan de su «mala suerte», la mayoría de las veces deberían quejarse de sí mismos.

Tales son las notas distintivas de un gran carácter. La rectitud de conciencia constituye su honradez, la fuerza de voluntad le da su verdadero valor, la bondad de corazón constituye su encanto, las buenas maneras exteriores realzan su dignidad ante los demás. Es difícil reunir todas estas excelentes cualidades; pero las enormes ventajas que su adquisición nos traerían compensan con usura el trabajo y los esfuerzos que pongamos en la noble empresa.

Precisemos brevemente cuáles son los principales medios para lograrlo.

618. 4. **Formación del carácter.**—«No es cosa fácil la formación del carácter. Es el rudo trabajo de toda la vida. Sólo tienen carácter los que en empeñada lucha consigo mismo han merecido tenerlo» [21].

Guibert [22] reduce a tres puntos fundamentales la ruda labor de la formación del propio carácter: el *conocimiento de sí mismo* para saber lo que hay que corregir o encauzar, un *plan de vida* que ate nuestra voluntad inconstante y el empleo de ciertos *apoyos exteriores* para sostener nuestros esfuerzos.

a) El *conocimiento de sí mismo* se logra principalmente por el *examen de conciencia* bien practicado y las caritativas advertencias de *nuestros buenos amigos*. Hemos hablado ya del primero (cf. n.609-12) y hablaremos más abajo de los segundos (cf. n.660-63).

b) El *plan de vida* se ordena a robustecer nuestra voluntad, fortaleciéndola, sobre todo, contra la volubilidad e inconstancia. Hablamos de él en otro lugar (cf. n.650-53).

c) Los *apoyos exteriores* principales son tres: el *director espiritual*, las *amistades santas* y la *lectura espiritual*. De todo ello hablaremos en sus lugares correspondientes (cf. n.671ss; 660-63.655-58).

ARTICULO 4

EL DESEO DE LA PERFECCIÓN

619. SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.1 tr.1 ad 2; RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.17; ARINTERO, *Cuestiones místicas* 1.ª a.4; TANQUEREY, *Teología ascética* n.409-30; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.117-125; NAVAL, *Curso de ascética* n.38-41 (120-123 en la 8.ª ed.).

620. Entre los resortes psicológicos que afectan a la voluntad dentro ya del orden sobrenatural, ocupa lugar destacado un sincero y ardiente deseo de alcanzar la perfección. Preguntado Santo Tomás de Aquino por una hermana suya qué tenía

21 GOMÁ, *La Eucaristía y la vida cristiana* c.17 n.2.
22 *O.c.*, c.6.

que hacer para llegar a la santidad, se limitó a contestarle: *quererlo*. Ya se entiende el sentido que quiso darle a esta palabra el Angélico Doctor.

Vamos a examinar la *naturaleza* de ese deseo, su *necesidad*, sus *cualidades* y el *modo de excitarlo* en nosotros.

621. 1. **Naturaleza.**—El deseo en general es *un movimiento del alma hacia un bien ausente y posible de alcanzar*. Nadie desea el mal, o un bien que ya tiene o que es imposible conseguir.

El deseo de la perfección puede definirse: *un acto de la voluntad que, bajo el influjo de la gracia, aspira sin cesar al adelantamiento espiritual hasta llegar a la santidad.*

Es acto elicitivo de la voluntad, porque el bien es el objeto propio de esta potencia [23]. Y bajo el influjo de la gracia, porque es un deseo manifiestamente *sobrenatural* que rebasa las exigencias y tendencias de la simple naturaleza. Y tiene que ser *constante* en su anhelo de superación; y no detenerse en algún grado intermedio de perfección, sino aspirar a la cumbre de la santidad.

622. 2. **Necesidad.**—La santidad es el supremo bien que podemos alcanzar en este mundo. De suyo es, pues, infinitamente deseable por su misma naturaleza. Pero como se trata de un bien arduo y difícil, es imposible tender eficazmente hacia él a menos del impulso fortísimo de una voluntad decidida a alcanzarlo a toda costa. Hemos oído a Santo Tomás dándole a su hermana el consejo de *querer llegar a ser santa* como medio indispensable para conseguirlo. Santa Teresa considera de importancia decisiva tomar «una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella», sin tener para nada en cuenta las dificultades del camino, las murmuraciones de los que nos rodean, la falta de salud o el hundimiento del mundo [24].

Habría que repetir aquí, con sólo elevarlo al orden sobrenatural, todo lo que ya hemos dicho acerca de la *energía de carácter*. Sólo las almas esforzadas y enérgicas, con ayuda de la gracia divina, lograrán escalar la cumbre de la montaña del amor.

623. 3. **Cualidades.**—Para obtener de él toda su eficacia santificadora, el deseo de la perfección ha de tener las siguientes cualidades:

[23] Por eso, el deseo de la perfección no es menester que sea *sensible*; basta que esté firmemente arraigado en la voluntad.

[24] SANTA TERESA, *Camino* 21,2. En otra parte dice: «Conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos con su favor; que si ellos nunca se determinaran a desearlo y poco a poco a ponerlo por obra, no subieran a tan alto estado. Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza en sí; y no he visto a ninguna de éstas que quede baja en este camino; ni ninguna alma cobarde, con amparo de humildad, que en muchos años ande lo que estotros en muy pocos. Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas» (*Vida* 13,2).

1.ª HA DE SER SOBRENATURAL, es decir, procedente de la gracia divina y orientado a la mayor gloria de Dios, fin último y absoluto de nuestra misma existencia. Ello quiere decir que el verdadero deseo de la perfección es ya un gran don de Dios, que hemos de pedirle humilde y perseverantemente hasta obtenerlo de su divina bondad.

2.ª PROFUNDAMENTE HUMILDE, es decir, sin apoyarlo jamás sobre nuestras propias fuerzas, que son pura flaqueza y miseria delante de Dios. Ni hemos de aspirar a la santidad viendo en ella un modo de engrandecernos, sino únicamente el medio más excelente para amar y glorificar a Dios con todas nuestras fuerzas. Al principio es muy difícil que tal deseo no vaya acompañado de un poco de presunción y de egoísmo—que Dios castigará, tal vez, permitiendo caídas vergonzosas para que el alma vea claramente lo que tiene de sí misma cuando El no la sostiene—; pero es preciso rectificar cada vez más la intención y perfeccionar los motivos hasta conseguir que recaigan únicamente sobre la mayor gloria de Dios y conformidad con su divina voluntad.

3.ª SUMAMENTE CONFIADO.—Es el complemento de lo anterior. Nada podemos por nosotros mismos, pero todo lo podemos en aquel que nos conforta (Phil 4,13). El Señor permite que se nos pongan delante verdaderas montañas de dificultades precisamente para probar nuestra confianza en El. ¡Cuántas almas abandonan la senda de la perfección al surgir estas dificultades, por este desaliento y falta de confianza, pensando que no es para ellas una cosa tan ardua y difícil! Sólo los que siguen adelante a pesar de todo, pensando que de las mismas piedras puede Dios sacar hijos de Abraham (Mt 3,9), lograrán coronarse con el laurel de la victoria.

4.ª PREDOMINANTE, es decir, más intenso que cualquier otro. Nada tiene razón de bien sino la gloria de Dios, y, como medio para ello, nuestra propia perfección. Todos los demás bienes hay que subordinarlos a este supremo. Es la margarita preciosa del Evangelio, para cuya adquisición el sabio mercader vende todo cuanto tiene (Mt 13,46). Ciencia, salud, apostolado, honores..., todo vale infinitamente menos que la santidad: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). El deseo de la perfección no puede ser *uno de tantos*, puesto al lado o al margen de otros muchos que le disputen la primacía. Tiene que ser el deseo *fundamental* y *dominante* de toda nuestra vida. El que quiera ser santo de veras es preciso que se dedique a ello *profesionalmente*, echando por la borda todo lo demás y considerando las cosas de este mundo como enteramente caducadas para él: «porque estáis ya muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Por no acabar de decidirse del todo a esto y andar haciendo traspiés entre las cosas de Dios y las del mundo fracasan tantísimas almas en el camino de su santificación.

5.ª CONSTANTE Y PROGRESIVO.—Hay muchas almas que bajo la influencia de un acontecimiento de su vida (al salir de unos ejercicios, al recibir las órdenes sagradas o entrar en religión, etc.) tienen una gran *arrancada*. Pero muy pronto se cansan al experimentar las primeras dificultades y abandonan el camino de la perfección o dejan enfriar, al menos, el deseo ardiente que tenían. A veces se permiten vacaciones y *paradillas* en la vida espiritual con el pretexto de «respirar un poco» y recuperar las fuerzas del alma. Es una gran equivocación. El alma no sólo no recupera fuerza alguna con esas vacaciones, sino que, por el contrario, se debilita y enflaquece extraordinariamente. Más tarde, cuando se quiera reemprender la marcha, se la encontrará desentrenada y somnolienta, y habrá que hacer un gran esfuerzo para colocarla otra vez en el grado de tensión espiritual que antes había logrado.

Todo esto se hubiera evitado si el deseo de la perfección se impusiera siempre, de una manera *constante y progresiva*—sin violencias ni extremismos, pero sin desfallecimientos ni flaquezas—, impidiéndole al alma esas vacaciones espirituales que tan caras le van a resultar después.

6.ª PRÁCTICO Y EFICAZ.—No se trata de un *quisiera*, sino de un *quiero*, que ha de traducirse eficazmente en la práctica, poniendo *hic et nunc* todos los medios a nuestro alcance para conseguir la perfección a toda costa. Es muy fácil hacerse la ilusión de que se tiene el deseo de la perfección por ciertas veleidades y caprichos que se le ocurren al alma en la oración. Pero «el movimiento se demuestra *andando*». Desear la perfección en teoría, pero «esperar a terminar este trabajo», o a «que pase tal o cual fecha», o «al acabar de sanar del todo», o «al salir de tal oficio o cargo absorbente», etc., etc., es vivir en perpetua ilusión. De plazo en plazo y de prórroga en prórroga, la vida va pasando insensiblemente, y nos exponemos a comparecer delante de Dios con las manos vacías.

624. 4. Medios para excitar el deseo de la perfección.—Los principales son los siguientes:

1.º PEDÍRSELO INCESANTEMENTE A DIOS.—En cuanto sobrenatural, sólo de arriba puede venirnos.

2.º RENOVARLO CON FRECUENCIA.—Diariamente en el momento más solemne e importante (v.gr., después de comulgar); en las principales festividades, proponiéndose, v.gr., intensificarlo más y más hasta la próxima festividad; en el día de retiro mensual; al hacer los santos ejercicios; al morir un amigo o conocido, pensando que pronto le seguiremos nosotros, y es menester darse prisa en santificarse, etc., etc.

3.º MEDITAR CON FRECUENCIA EN LOS MOTIVOS QUE TENEMOS PARA ELLO. He aquí los principales:

a) La obligación *grave* que tenemos de aspirar a la perfección (cf. n.156-157).

b) Es el mayor de los bienes que podemos alcanzar en este mundo. Es asco y basura todo lo demás en su comparación (Phil 3,8). Todo pasa y se desvanece como el humo; sólo la santidad perdurará eternamente.

c) El gran peligro que corremos si no tratamos de santificarnos de veras. La tibieza llama al pecado mortal, y éste a otros muchos, hasta perder quizá la vocación a la santidad y la misma fe. Las almas consagradas a Dios que perdieron la vocación y apostataron de la fe empezaron por aquí. El que no sienta vivamente el deseo de su santificación, tiene verdaderos motivos para temblar.

d) La perfecta imitación de Jesucristo exige perfección y santidad. La vista de Jesucristo crucificado debería ser el acicate más noble y eficaz para empujarnos a la santidad. Amor con amor se paga.

ARTICULO 5

La conformidad con la voluntad de Dios

625. S.Th., I-II,19,9-10; San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.8 y 9; San Alfonso de Ligorio, *Conformidad con la voluntad de Dios*; Piny, *El cielo en la tierra* (Madrid 1947); Caussade, *El abandono en la Providencia divina*; Lehodey, *El santo abandono*; Tanquerey, *Teología ascética* n.476-98; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.111-16; Mahieu, *Probatio caritatis* p.2.ª c.2 a.2; Garrigou-Lagrange, *La Providencia y la confianza en Dios* p.4.ª; Tissot, *La vida interior simplificada* p.2.ª

626. La perfecta conformidad con la voluntad divina es uno de los principales medios de santificación. Escribe Santa Teresa: «Toda la pretensión de quien comienza oración (y no se olvide esto, que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse, con cuantas diligencias pueda, a hacer su voluntad conforme con la de Dios..., y en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual. Quien más perfectamente tuviera esto, más recibirá del Señor y más adelante está en este camino. No penséis que hay aquí más algarabías ni cosas no sabidas y entendidas; que en esto consiste todo nuestro bien» [25].

Dada la singular importancia de este medio, vamos a estudiar cuidadosamente su *naturaleza*, su *fundamento*, su *excelencia* y *necesidad*, el *modo de practicarla* y, finalmente, sus grandes *frutos y ventajas*.

627. 1. **Naturaleza.**—Consiste la conformidad con la voluntad de Dios en *una amorosa, entera y entrañable sumisión y concordia de nuestra voluntad con la de Dios en todo cuanto disponga o permita de nosotros*. Cuando es perfecta, se la conoce más bien con el nombre de *santo abandono* en la voluntad de Dios. En sus manifestaciones imperfectas se la suele aplicar el nombre de simple *resignación cristiana*.

Para entender rectamente esta doctrina hay que tener en cuenta algunos prenotandos. Helos aquí:

Prenotandos.—1.º La santidad es el resultado conjunto de la acción de Dios y de la libre cooperación del hombre. «Ahora bien: si Dios trabaja con nosotros en nuestra santificación, justo es que El lleve la *dirección de la obra;* nada se deberá hacer que no sea conforme a sus planes, bajo sus órdenes y a impulsos de su gracia. Es el primer principio y último fin; nosotros hemos nacido para obedecer a sus determinaciones» [26].

2.º La voluntad de Dios, simplicísima en sí misma, tiene diversos actos con relación a las criaturas. Los teólogos suelen establecer la siguiente división:

a) Voluntad *absoluta*, cuando Dios quiere alguna cosa sin ninguna condición, como la creación del mundo; y *condicionada*, cuando lo quiere con alguna condición, como la salvación de un pecador si hace penitencia o se arrepiente.

b) Voluntad *antecedente* es la que Dios tiene en torno a una cosa en sí misma o absolutamente considerada (v.gr., la salvación de todos los hombres en general), y voluntad *consiguiente* es la que tiene en torno a una cosa re-

[25] *Moradas segundas* n.8.
[26] Lehodey, *El santo abandono* p.1.ª c.1.

vestida ya de todas sus circunstancias particulares y concretas (v.gr., la condenación de un pecador que muere impenitente).

c) Voluntad de *signo* y voluntad de *beneplácito*. Esta es la que más nos interesa aquí. He aquí cómo las expone el P. Garrigou-Lagrange:

«Se entiende por *voluntad divina significada* (o voluntad de *signo)* ciertos signos de la voluntad de Dios, como los preceptos, las prohibiciones, el espíritu de los consejos evangélicos, los sucesos queridos o permitidos por Dios. La voluntad divina significada de ese modo, mayormente la que se manifiesta en los preceptos, pertenece al dominio de la *obediencia*. A ella nos referimos, según Santo Tomás (I,19,11), al decir en el Padrenuestro: *Fiat voluntas tua*.

La *voluntad divina de beneplácito* es el acto interno de la voluntad de Dios aún no manifestado ni dado a conocer. De ella depende el porvenir todavía incierto para nosotros: sucesos futuros, alegrías y pruebas de breve o larga duración, hora y circunstancias de nuestra muerte, etc. Como observa San Francisco de Sales *(Amor de Dios* l.8 c.3; l.9 c.6), y con él Bossuet *(États d'oraison* 1,8,9), si la voluntad significada constituye el dominio de la obediencia, la voluntad de beneplácito pertenece al del *abandono en las manos de Dios*. Como largamente diremos más tarde, ajustando cada día más nuestra voluntad a la de Dios significada, debemos en lo restante abandonarnos confiadamente en el divino beneplácito, ciertos de que nada quiere ni permite que no sea para el bien espiritual y eterno de los que aman al Señor y perseveran en su amor» [27].

Estas últimas palabras del P. Garrigou expresan la naturaleza íntima de la perfecta conformidad con la voluntad de Dios. Se trata efectivamente del cumplimiento íntegro, amoroso y entrañable de la *voluntad significada* de Dios a través de sus *operaciones, permisiones, preceptos, prohibiciones* y *consejos*—que son, según Santo Tomás, los cinco signos de esa voluntad divina [28]—y de la rendida aceptación y perfecta concordia con todo lo que se digne disponer por su *voluntad de beneplácito*.

628. 2. Fundamento.—Como dice muy bien Lehodey, la conformidad perfecta, o *santo abandono*, tiene por fundamento la caridad. «No se trata aquí ya de la conformidad con la voluntad divina, como lo es la simple resignación, sino de la entrega *amorosa, confiada* y *filial*, de la pérdida completa de nuestra voluntad en la de Dios, pues propio es del amor unir así estrechamente las voluntades. Este grado de conformidad es también un ejercicio muy elevado del puro amor, y no puede hallarse de ordinario sino en las almas avanzadas, que viven principalmente de ese puro amor» [29].

Ahora bien: ¿cuáles son los *principios teológicos* en que puede apoyarse esta omnímoda sumisión y conformidad con la voluntad de Dios?

El P. Garrigou-Lagrange señala los siguientes [30]:

1.º Nada sucede que desde toda la eternidad no lo haya Dios previsto y querido o por lo menos permitido.

2.º Dios no puede querer ni permitir cosa alguna que no esté conforme con el fin que se propuso al crear, es decir, con la manifestación de su bondad y de sus infinitas perfecciones y con la gloria del Verbo encarnado, Jesucristo, su Hijo unigénito (1 Cor 3,23).

3.º Sabemos que «*todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios*, de aquellos que, según sus designios, han sido llamados» (Rom 8,28) y perseveran en su amor.

27 GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providencia y la confianza en Dios* p.2.ª c.7.
28 Cf. I,19,12.
29 LEHODEY, *El santo abandono* p.2.ª pról.
30 Cf. P. GARRIGOU, *o.c.*, p.4.ª c.1.

4.º Sin embargo, el abandono en la voluntad de Dios a nadie exime de esforzarse en cumplir la voluntad de Dios *significada* en los mandamientos, consejos y sucesos, abandonándonos en todo lo demás a la voluntad divina de *beneplácito* por misteriosa que nos parezca, evitando toda inquietud y agitación.

629. 3. Excelencia y necesidad.—Por lo que llevamos dicho, aparece clara la gran excelencia y necesidad de la práctica cada vez más perfecta del santo abandono en la voluntad de Dios.

«Lo que constituye la *excelencia* del santo abandono es la incomparable eficacia que posee para remover todos los obstáculos que impiden la acción de la gracia, para hacer practicar con perfección las más excelsas virtudes y para establecer el reinado absoluto de Dios sobre nuestra voluntad» [31].

El P. Piny escribió—como es sabido—una hermosa obrita para poner de manifiesto la excelencia de la vida de abandono en la voluntad de Dios [32]. En ella prueba el insigne dominico que ésta es la vía que más glorifica a Dios, la que santifica más al alma, la menos sujeta a ilusiones, la que proporciona al alma mayor paz, la que mejor hace practicar las virtudes teologales y morales, la más a propósito para adquirir el espíritu de oración, la más parecida al martirio e inmolación de sí mismo y la que más asegura en la hora de la muerte.

La *necesidad* de entrar por esta vía puede demostrarse por un triple capítulo [33].

1.º El derecho divino.—*a)* Somos *siervos de Dios*, en cuanto criaturas suyas. Dios nos creó, nos conserva continuamente en el ser, nos redimió, nos ha ordenado a El como a nuestro último fin. No nos pertenecemos a nosotros mismos, sino a Dios (1 Cor 6,19).

b) Somos *hijos y amigos de Dios*: el hijo debe estar sometido a su padre por amor, y la amistad produce la concordia de voluntades: *idem velle et nolle*.

2.º Nuestra utilidad, por la gran eficacia santificadora de esta vía. Ahora bien: la santidad es el mayor bien que podemos alcanzar en este mundo y el único que tendrá una inmensa repercusión eterna. Todos los demás bienes palidecen y se esfuman ante él.

3.º El ejemplo de Cristo.—Toda la vida de Cristo sobre la tierra consistió en cumplir la voluntad de su Padre celestial. «Al entrar en el mundo dije: He aquí que vengo para hacer, Dios mío, tu voluntad» (cf. Hebr 10, 5-7). Durante su vida manifiesta continuamente que está pendiente de la voluntad de su Padre celestial: «Me conviene estar en las cosas de mi Padre» (Lc 2,49); «Yo hago siempre lo que a El le agrada» (Io 8,29); «Esta es mi comida y mi bebida» (Io 4,34); «Este es el mandato que he recibido de mi Padre» (Io 10,18); «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42).

A imitación de Cristo, ésta fue toda la vida de María: «he aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38), y la de todos los santos: «mira y obra conforme al ejemplar» (Ex 25,40).

[31] Lehodey, *o.c.*, p.4.ª c.1.
[32] Cf. *El cielo en la tierra* (Avila 1947). El original francés, publicado en 1683, llevaba el título de *Lo más perfecto, o de las vías interiores la que más glorifica a Dios y más santifica al alma.*
[33] Cf. Mahieu, *Probatio caritatis* n.70-73.

630. 4. Modo de practicarla.—En sus líneas fundamentales, ya lo hemos indicado más arriba. Hay que conformarse, ante todo, *con la voluntad de Dios significada*, aceptando con rendida sumisión y esforzándose en practicar con entrañas de amor todo lo que Dios ha manifestado que quiere de nosotros a través de los preceptos de Dios y de la Iglesia, de los consejos evangélicos, de los votos y de las reglas, si somos religiosos; de las inspiraciones de la gracia en cada momento. Y hemos de abandonarnos enteramente, con filial confianza, a los ocultos designios de su *voluntad de beneplácito*, que, de momento, nos son completamente desconocidos; nuestro porvenir, nuestra salud, nuestra paz o inquietudes, nuestros consuelos o arideces, nuestra vida corta o larga. Todo está en manos de la Providencia amorosa de nuestro buen Dios, que es, a la vez, nuestro Padre amantísimo: que haga lo que quiera de nosotros en el tiempo y en la eternidad.

Esto es lo fundamental en sus líneas generales. Pero para mayor abundamiento, vamos a concretar un poco más la manera de practicar esta santa conformidad y abandono en las principales circunstancias que se pueden presentar en nuestra vida [34].

631. A) Con relación a la voluntad significada.—De cinco maneras, dice Santo Tomás (I,19,12), se nos manifiesta o significa la voluntad de Dios:

1.ª Haciendo algo directamente y por sí mismo: *Operación*.
2.ª Indirectamente, o sea, no impidiendo que otros lo hagan: *Permisión*.
3.ª Imponiendo su voluntad por un precepto propio o de otros: *Precepto*.
4.ª Prohibiendo en igual forma lo contrario: *Prohibición*.
5.ª Persuadiendo la realización u omisión de algo: *Consejo*.

El Doctor Angélico advierte (ibid.) que la *operación* y el *permiso* se refieren al *presente;* la operación al bien, y el permiso al mal. Los otros tres modos se refieren al futuro en la siguiente forma: el *precepto*, al bien futuro necesario; la *prohibición*, al mal futuro, que es obligatorio evitar, y el *consejo*, a la sobreabundancia del bien futuro. No cabe establecer una división más perfecta y acabada.

Examinemos ahora brevemente los principales modos de conformarnos con cada una de esas manifestaciones de la voluntad de Dios significada:

1.º. «OPERACIÓN».—Dios *siempre quiere positivamente lo que hace por sí mismo*, porque siempre se refiere al bien y siempre está ordenado a su mayor gloria. A este capítulo pertenecen todos los acontecimientos individuales, familiares y sociales, que han sido dispuestos por Dios mismo y no dependen de la voluntad de los hombres. Unas veces esos acontecimientos son dulces, y nos llenan de alegría; otras son amargos, y pueden sumirnos en la mayor tristeza, si no vemos en ellos la mano amorosísima de Dios que ha dispuesto aquello para su gloria y nuestro mayor bien. Una enfermedad

[34] Cf. principalmente: LEHODEY, *o.c.*, p.3.ª; GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.*, p.4.ª c.2, y MAHIEU, *o.c.*, n.74-123.

providencial puede arrojar en brazos de Dios a un alma extraviada. Todo lo que el Señor *dispone* es bueno y óptimo para nosotros, aunque de momento pueda causarnos gran tristeza o dolor. Ante estos acontecimientos prósperos o adversos, individuales o familiares, que nos vienen *directamente de la mano de Dios,* sin intervención alguna de los hombres (v.gr., accidentes imprevistos, enfermedades incurables, muerte de familiares o amigos, etc.), sólo cabe una actitud cristiana: *fiat voluntas tua.* Si el amor de Dios nos hace rebasar la simple *resignación*—que es virtud muy imperfecta—y lanzamos, aunque sea a través de nuestras lágrimas, una mirada al cielo llena de reconocimiento y gratitud *(Te Deum... Magnificat...)* por habernos visitado con el dolor, habremos llegado a la perfección en la vía de abandono y de perfecta conformidad con la voluntad de Dios.

2.º «PERMISIÓN».—Dios *nunca quiere positivamente lo que permite,* porque se refiere a un mal, y Dios no puede querer el mal. Pero su infinita bondad y sabiduría sabe convertir en mayor bien el mismo mal que permite, y por esto precisamente lo permite. El mayor mal y el más grave desorden que se ha cometido jamás fue la crucifixión de Jesucristo, y Dios supo ordenarla al mayor bien que ha recibido jamás la humanidad pecadora: su propia redención.

¡Qué mirada tan corta y qué funesta miopía la nuestra cuando en los males que Dios permite que vengan sobre nosotros nos detenemos en las *causas segundas* o inmediatas que los han producido y no levantamos los ojos al cielo para adorar los designios de Dios, que las permite para nuestro mayor bien! Burlas, persecuciones, calumnias, injusticias, atropellos, etc., etc., de que somos víctimas son, ciertamente, pecados ajenos, que Dios no puede querer en sí mismos, pero los *permite* para nuestro mayor bien. ¿Cuándo sabremos remontarnos por encima de las causas segundas para ver en todo ello la providencia amorosa de Dios, que nos pide no la venganza o el desquite, sino el amor y la gratitud por ese beneficio que nos hace? En la injusticia de los hombres hemos de ver la justicia de Dios, que castiga nuestros pecados, y hasta su misericordia, que nos los hace expiar.

3.º «PRECEPTO».—Ante todo y sobre todo es preciso conformarnos con la voluntad de Dios preceptuada: «porque antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5,18). Sería lamentable extravío y equivocación tratar de agradar a Dios con prácticas de supererogación inventadas y escogidas por nosotros, y descuidando los preceptos que El mismo nos ha impuesto directamente o por medio de sus representantes. Mandamientos de Dios y de la Iglesia, preceptos de los superiores, deberes del propio estado: he ahí lo primero que tenemos que cumplir hasta el detalle si queremos conformarnos plenamente con la voluntad de Dios manifestada. Tres son nuestras obligaciones ante esos preceptos: *a)* conocerlos: «no seáis insensatos, sino entendidos de cuál es la voluntad del Señor» (Eph 5,17); *b)* amarlos: «por eso yo amo tus mandamientos más que el oro purísimo» (Ps 118,127), y *c)* cumplirlos: «porque no todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7,21).

4.º «PROHIBICIÓN».—El primer paso y el más elemental e indispensable para conformar nuestra voluntad con la de Dios ha de ser evitar cuidadosamente el pecado que le ofende, por pequeño que sea o parezca ser. «Pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él. ¡Cuánto más que no hay poco, siendo contra una tan gran Majestad y viendo que nos está mirando! Que esto me parece a mí es pecado sobrepensado y como quien dice: Señor, aunque os pese, esto haré; ya veo que lo veis y sé que no lo

queréis y lo entiendo; mas quiero más seguir mi antojo y apetito que no vuestra voluntad. Y que en cosa de esta suerte hay poco, a mí no me lo parece por leve que sea la culpa, sino mucho y muy mucho» [35]. Nada se puede añadir a estas juiciosas palabras de Santa Teresa.

Pero puede ocurrir que, a pesar de nuestros esfuerzos, incurramos en alguna falta y acaso en un pecado grave. ¿Qué debemos hacer en estos casos? Hay que distinguir en toda falta dos aspectos: la ofensa de Dios y la humillación nuestra. La primera hay que rechazarla con toda el alma; nunca la deploraremos bastante, por ser el único mal verdaderamente digno de lamentarse. La segunda, en cambio, hemos de aceptarla plenamente, gozándonos de recibir en el acto ese castigo que empieza a expiar nuestra falta: «bien me ha estado ser humillado, para aprender tus mandamientos» (Ps 118, 71). Hay quien, al arrepentirse de sus pecados, lamenta más la humillación que le han acarreado (v.gr., ante el confesor) que la misma ofensa de Dios. ¿Cómo es posible que una contrición tan *humana* produzca verdaderos frutos sobrenaturales? [36]

5.º «CONSEJO».—El alma que quiera practicar en toda su perfección la total conformidad con la voluntad de Dios ha de estar pronta a practicar los consejos evangélicos—al menos *en cuanto a su espíritu*, si no es persona consagrada a Dios por los votos religiosos—y a secundar los movimientos interiores de la gracia que le manifiestan lo que Dios quiere de ella en un momento determinado. Pero de esto hablaremos largamente en el artículo siguiente al tratar de la *fidelidad a la gracia*.

632. B) **Con relación a la voluntad de beneplácito.**—Los designios de Dios en su voluntad de beneplácito nos son—decíamos—enteramente desconocidos. No sabemos lo que Dios tiene dispuesto sobre nuestro porvenir o el de los seres queridos. Pero sabemos ciertamente tres cosas: *a)* que la voluntad de Dios es la causa suprema de todas las cosas; *b)* que esa voluntad divina es esencialmente buena y benéfica, y *c)* que todas las cosas prósperas o adversas que pueden ocurrir contribuyen al bien de los que aman a Dios y quieren agradarle en todo. ¿Qué más podemos exigir para abandonarnos enteramente al beneplácito de nuestro buen Dios con la misma confianza filial que un niño pequeño en brazos de su madre?

Es la *santa indiferencia*, que recuerda San Ignacio en el «principio y fundamento» de sus *Ejercicios* como disposición básica y fundamental de toda la vida cristiana: «Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; de tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [37].

Pero es preciso entender rectamente esta indiferencia para no dar en los lamentables extravíos del quietismo y sus derivados. Examinemos cuidadosamente su *fundamento*, su *naturaleza* y su *extensión* [38].

[35] SANTA TERESA, *Camino* 41,3.

[36] Cf. TISSOT, *La vida interior simplificada* p.2.ª l.3 c.10, donde expone por extenso estas ideas.

[37] SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.23: *Principio y fundamento*. En las últimas palabras—que parecen faltas de lógica con lo anterior—da San Ignacio la clave para entender rectamente su pensamiento. La indiferencia de que habla se refiere únicamente a todas aquellas cosas que no caen bajo la voluntad expresa o *significada* de Dios; pero no puede afectar—sería herético e inmoral—a las cosas de su divino servicio y al cumplimiento de sus santos mandamientos. Hay un abismo entre la santa indiferencia de San Ignacio y la absurda y estúpida del quietismo.

[38] Cf. MAHIEU, *o.c.*, n.118-123.

a) FUNDAMENTO.—La santa indiferencia se apoya en aquellos tres principios teológicos que acabamos de recordar, que son su fundamento inconmovible. Es evidente que si la voluntad divina es la causa suprema de todo cuanto ocurre, y ella es infinitamente buena, santa, sabia, poderosa y amable, la conclusión se impone: cuanto más se conforme y coincida mi voluntad con la de Dios, tanto más buena, santa, sabia, poderosa y amable será. Nada malo puede ocurrirme con ello, pues los mismos males que Dios permita que vengan sobre mí contribuirán a mi mayor bien si sé aprovecharme de ellos en la forma prevista y querida por Dios.

b) NATURALEZA.—Para precisar la naturaleza y verdadero alcance de la santa indiferencia hay que tener en cuenta tres principios fundamentales:

1.º Su finalidad es que el hombre se *entregue totalmente a Dios* saliendo de sí mismo. No se trata de un encogimiento de hombros estoico e irracional ante lo que pueda ocurrirnos, sino del medio más eficaz para que nuestra voluntad se adhiera fuertemente a la de Dios.

2.º Esta indiferencia se entiende solamente *según la parte superior del alma.* Porque, sin duda alguna, la parte inferior o inclinación natural—*voluntas ut natura,* como dicen los teólogos—no puede menos de sentir y acusar los golpes del infortunio o la desgracia. Sería tan imposible pedirle a la sensibilidad que no sienta nada ante el dolor como decirle a una persona que acaba de encontrarse con un león amenazador: *no tengas miedo.* No es posible dejarlo de tener (San Francisco de Sales). De donde no hay que turbarse cuando se *siente* la repugnancia de la naturaleza, con tal de que la voluntad quiera aceptar aquel dolor como venido de la mano de Dios, a pesar de todas las protestas de la sensibilidad inferior. Este es exactamente el ejemplo que nos dio Nuestro Señor Jesucristo, quien por una parte deseaba ardientemente su pasión—«quomodo coarctor!»... (Lc 12,50); «desiderio desideravi»... (Lc 22,15)—y por otra parte acusaba el dolor de la parte sensible: «Me muero de tristeza»... (Mt 26,38); «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46). Y cuando San Juan de la Cruz lanzaba su heroica exclamación: «Padecer, Señor, y ser despreciado por vos», o Santa Teresa su «o morir o padecer», o Santa Magdalena de Pazzis su «no morir, sino padecer», es evidente que no lo decían según la parte inferior de su sensibilidad—pues eran de carne y hueso, como todos los demás—, sino únicamente según su voluntad superior, que querían someter totalmente al beneplácito divino a despecho de todas las protestas de la naturaleza sensible.

3.º Esta indiferencia, finalmente, no es *meramente pasiva,* sino verdaderamente *activa,* aunque determinada únicamente por la voluntad de Dios. En los casos en que esta voluntad divina aparece ya manifestada (voluntad *de signo),* la voluntad del hombre se lanza a cumplirla con generosidad rápida y ardiente. Y en los que la divina voluntad no se ha manifestado todavía (voluntad *de beneplácito)* está en estado de *perfecta disponibilidad* para aceptarla y cumplirla apenas se manifieste.

Esta indiferencia, pues, nada tiene que ver con la *quietud ociosa e inactiva* que soñaron los quietistas, justamente condenada por la Iglesia [39].

c) EXTENSIÓN.—«La indiferencia—dice San Francisco de Sales—se ha de practicar en las cosas referentes a la vida *natural,* como la salud, la enfermedad, la hermosura, la fealdad, la flaqueza, la fuerza; en las cosas de la *vida social,* como los honores, categorías y riquezas; en los diversos estados de la *vida espiritual,* como las sequedades, consuelos, gustos y arideces; en las acciones, en los sufrimientos y, en fin, en toda clase de acontecimientos o circunstancias» [40].

[39] Cf. D 1221s.
[40] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.9 c.5.

En los capítulos siguientes describe maravillosamente el santo obispo de Ginebra cómo haya de practicarse esta indiferencia y omnímodo abandono en las más difíciles circunstancias: *en las cosas del servicio de Dios*, cuando El permite el fracaso después de haber hecho por nuestra parte todo cuanto podíamos; *en nuestro adelantamiento espiritual*, cuando, a pesar de todos nuestros esfuerzos, parece que no adelantamos nada; *en la permisión de los pecados ajenos*, que hemos de odiar en sí mismos, pero adorando a la vez la divina permisión, que no los permite jamás sino para sacar mayores bienes; *en nuestras propias faltas*, que hemos de odiar y reprimir, pero aceptando a la vez la humillación que nos reportan y doliéndonos de ellas con un «arrepentimiento fuerte, sereno, constante y tranquilo, pero no inquieto, turbulento ni desalentado», etc., etc. Es preciso leer despacio esas preciosas páginas, llenas de delicadas sugerencias e ingeniosas comparaciones, que constituyen como el código fundamental que han de tener en cuenta las almas en su vida de abandono a la divina voluntad[41].

Una última cuestión: ¿hay que llegar en este omnímodo abandono a hacerse indiferente a la propia salvación, como decían los quietistas y semiquietistas? De ninguna manera. Este delirio y extravío está expresamente condenado por la Iglesia[42]. Dios quiere que todos los hombres se salven (1 Tim 2,4), y solamente permite que se condenen los que voluntariamente se empeñan en ello conculcando sus mandamientos y muriendo impenitentes. Renunciar a nuestra propia salvación con el pretexto de practicar con mayor perfección el abandono total en manos de Dios sería oponernos a la voluntad misma de Dios, que quiere salvarnos, y al apetito natural de nuestra propia felicidad, que nos viene del mismo Dios a través de la naturaleza. Lo único que se debe hacer es desear nuestra propia salvación, no sólo ni principalmente porque con ella alcanzaremos nuestra felicidad, sino ante todo porque Dios lo quiere, y con ella le glorificaremos con todas nuestras fuerzas. El motivo de la gloria de Dios ha de ser el primero, y debe prevalecer por encima del de nuestra propia felicidad, pero sin renunciar jamás a esta última, que entra plenamente—aunque en segundo lugar—en el mismo querer y designio de Dios.

633. 5. Frutos y ventajas de la vida de abandono en Dios.—Son inestimables los frutos y ventajas de la vida de perfecto abandono en la amorosa providencia de Dios. Aparte de los ya señalados al hablar de su excelencia, merecen recordarse los siguientes[43]:

1.º Nos hace llevar una vida de dulce intimidad con Dios, como el niño en brazos de su madre.

2.º El alma camina con sencillez y libertad; no desea más que lo que Dios quiera.

3.º Nos hace constantes y de ánimo sereno a través de todas las situaciones: Dios lo ha querido así.

4.º Nos llena de paz y de alegría: nada puede sobrevenir capaz de alterarlas, pues sólo queremos lo que Dios quiera.

5.º Nos asegura una muerte santa y un gran valimiento delante de Dios: en el cielo, Dios cumplirá la voluntad de los que hayan cumplido la de El en la tierra.

[41] Es también altamente recomendable el precioso libro de DOM VITAL LEHODEY *El santo abandono*, fuertemente influenciado por el espíritu de San Francisco de Sales, a quien cita continuamente.

[42] Cf. D 1227.

[43] Cf. LEHODEY, *o.c.*, p.4.ª c.2, donde comenta ampliamente estos frutos.

ARTICULO 6

La fidelidad a la gracia

634. S.Th., I-II,109,9; III,2-3; San Francisco de Sales, *Amor de Dios* II,19,12; Mahieu, *Probatio caritatis* n.97-102; Tissot, *La vida interior simplificada* p.2.ª; Garrigou-Lagrange, *Perfection*... c.4 a.5 § 3 y 4; *Tres edades* p.1.ª c.3 a.5; Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.1-2 y 6; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.127-39; Tanquerey, *Teología ascética* n.483-4; Plus, *La fidelidad a la gracia* (Barcelona 1951).

Uno de los medios más importantes e indispensables para el adelantamiento espiritual es la *fidelidad a la gracia*, o sea, a las mociones interiores del Espíritu Santo que nos empuja a cada momento al bien.

Vamos a estudiar cuidadosamente esta fidelidad a la gracia, examinando su *naturaleza*, su *importancia y necesidad*, su *eficacia santificadora* y el *modo de practicarla*.

635. 1. **Naturaleza.**—Prenotando.—*La gracia actual.*—Como fundamento indispensable para entender el verdadero alcance y significado de la fidelidad a la gracia es preciso tener en cuenta todo lo relativo a la naturaleza, necesidad, división, oficios y funciones de la *gracia actual*, que coincide precisamente con la inspiración del Espíritu Santo, a la que debe prestar el alma su fidelidad. Hemos hablado ya de todo esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.140-43).

Esto supuesto, examinemos ahora la naturaleza de la fidelidad a la gracia.

La fidelidad en general no es otra cosa que la lealtad, la cumplida adhesión, la observancia exacta de la fe que uno debe a otro. En el derecho feudal era la obligación que tenía el vasallo de presentarse a su señor y rendirle homenaje, quedándole sujeto y llamándose desde entonces *hombre del señor X*, o sea, tomando el nombre de su señor y quedando enteramente obligado a obedecerle. Todo esto tiene aplicación —y en grado máximo—tratándose de la fidelidad a la gracia, que no es, en fin de cuentas, más que *la lealtad o docilidad en seguir las inspiraciones del Espíritu Santo en cualquier forma que se nos manifiesten.*

«Llamamos *inspiraciones*—dice San Francisco de Sales—a todos los atractivos, movimientos, reproches y remordimientos interiores, luces y conocimientos que Dios obra en nosotros, previniendo nuestro corazón con sus bendiciones (Ps 20,4), por su cuidado y amor paternal, a fin de despertarnos, excitarnos, empujarnos y atraernos a las santas virtudes, al amor celestial, a las buenas resoluciones; en una palabra, a todo cuanto nos encamina a nuestro bien eterno»[44].

De varias maneras se producen inspiraciones divinas. Los mismos pecadores las reciben, impulsándoles a la conversión; pero para el justo, en quien habita el Espíritu Santo, es perfectamente *connatural* el recibirlas a cada momento. El Espíritu Santo mediante ellas ilumina nuestra mente *para que podamos ver lo que hay que hacer* y mueve nuestra voluntad *para que podamos y queramos cumplirlo*, según aquello del Apóstol: «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2,13).

[44] *Vida devota* p.2.ª c.18.

Porque es evidente que el Espíritu Santo obra siempre según su beneplácito. Inspira y obra en el alma del justo «cuando quiere y como quiere»: «Spiritus ubi vult spirat» (Io 3,8). Unas veces *ilumina* solamente (v.gr., en los casos dudosos para resolver la duda); otras *mueve* solamente (v.gr., a que el alma realice aquella buena acción que ella misma estaba pensando); otras, en fin—y es lo más frecuente—, *ilumina y mueve* a la vez. A veces se produce la inspiración en medio del trabajo, como de improviso, cuando el alma estaba enteramente distraída y ajena al objeto de la inspiración; otras muchas se produce en la oración, en la sagrada comunión, en momentos de recogimiento y de fervor. El Espíritu Santo rige y gobierna al hijo adoptivo de Dios tanto en las cosas ordinarias de la vida cotidiana como en los negocios de gran importancia. San Antonio Abad entró en una iglesia y, al oír que el predicador repetía las palabras del Evangelio: «Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes», etc. (Mt 19,21), marchó en el acto a su casa, vendió todo cuanto tenía y se retiró al desierto.

El Espíritu Santo no siempre nos inspira directamente por sí mismo. A veces se vale del ángel de la guarda, de un predicador, de un buen libro, de un amigo; pero siempre es él, en última instancia, el principal autor de aquella inspiración.

636. 2. **Importancia y necesidad.**—Nunca se insistirá demasiado en la excepcional importancia y absoluta necesidad de la fidelidad a la gracia para avanzar en el camino de la perfección sobrenatural. En cierto sentido es éste el *problema fundamental* de la vida cristiana, ya que de esto depende el progreso incesante hasta llegar a la cumbre de la montaña de la perfección o el quedarse paralizados en sus mismas estribaciones. La preocupación *casi única* del director espiritual ha de ser llevar al alma a la más exquisita y constante fidelidad a la gracia. Sin esto, todos los demás métodos y procedimientos que intente están irremisiblemente condenados al fracaso. La razón profundamente teológica de esto hay que buscarla en la economía divina de la *gracia actual*, que guarda estrecha relación con el grado de nuestra fidelidad.

En efecto: como enseña la Teología, la gracia actual es absolutamente necesaria para todo acto saludable. Es en el orden sobrenatural lo que la *previa moción divina* en el orden puramente natural: algo absolutamente indispensable para que un ser en potencia pueda pasar al acto. Sin ella nos sería tan imposible hacer el más pequeño acto sobrenatural—aun poseyendo la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo—como respirar sin aire en el orden natural. La gracia actual es como el *aire divino*, que el Espíritu Santo envía a nuestras almas para hacerlas respirar y vivir en el plano sobrenatural.

Ahora bien: «La gracia actual—dice el P. Garrigou-Lagrange—nos es constantemente ofrecida para ayudarnos en el cumplimiento del deber de cada momento, algo así como el aire entra incesantemente en nuestros pulmones para permitirnos reparar la sangre. Y así como tenemos que *respirar*

para introducir en los pulmones ese aire que renueva nuestra sangre, de mismo modo hemos de desear positivamente y con docilidad *recibir la gracia*, que regenera nuestras energías espirituales para caminar en busca de Dios. Quien no respira, acaba por morir de asfixia; quien no recibe con docilidad la gracia, terminará por morir de asfixia espiritual. Por eso dice San Pablo: «Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios» (2 Cor 6,1). Preciso es responder a esa gracia y cooperar generosamente a ella. Es ésta una verdad elemental que, practicada sin desfallecimiento, nos levantaría hasta la santidad» [45].

Pero hay más todavía. En la economía ordinaria y normal de su providencia, Dios tiene subordinadas las gracias posteriores que ha de conceder a un alma al buen uso de las anteriores. Una simple infidelidad a la gracia puede cortar el rosario de las que Dios nos hubiera ido concediendo sucesivamente, ocasionándonos una pérdida irreparable. En el cielo veremos cómo la inmensa mayoría de las santidades frustradas —mejor dicho, absolutamente todas ellas—se malograron por una serie de infidelidades a la gracia—acaso veniales en sí mismas, pero plenamente voluntarias—, que paralizaron la acción del Espíritu Santo, impidiéndole llevar al alma hasta la cumbre de la perfección. He aquí cómo explica estas ideas el P. Garrigou-Lagrange:

«La primera gracia de iluminación que en nosotros produce eficazmente un buen pensamiento es *suficiente* con relación al generoso consentimiento voluntario, en el sentido de que nos da, no este acto, sino la posibilidad de realizarlo. Sólo que, si resistimos a este buen pensamiento, nos privamos de la gracia actual, que nos hubiera inclinado *eficazmente* al consentimiento a ella. La resistencia produce sobre la gracia el mismo efecto que el granizo sobre un árbol en flor que prometía abundosos frutos; las flores quedan agostadas y el fruto no llegará a sazón. La gracia eficaz se nos brinda en la gracia suficiente, como el fruto en la flor; claro que es preciso que la flor no se destruya para recoger el fruto. Si no oponemos resistencia a la gracia suficiente, se nos brinda la gracia actual eficaz, y con su ayuda vamos progresando, con paso seguro, por el camino de la salvación. La gracia suficiente hace que no tengamos excusa delante de Dios y la eficaz impide que nos gloriemos en nosotros mismos; con su auxilio vamos adelante humildemente y con generosidad» [46].

La fidelidad a la gracia es, pues, no solamente de gran importancia, sino absolutamente necesaria e indispensable para progresar en los caminos de la unión con Dios. El alma y su director no deberán tener otra obsesión que la de llegar a una continua, amorosa y exquisita fidelidad a la gracia.

637. 3. **Eficacia santificadora.**—Dejamos la palabra al P. Lallemant en unos párrafos admirables:

[45] *Tres edades* p.1.ª c.3 a.5.
[46] Ibid.

«Los dos elementos de la vida espiritual son la purificación del corazón y la dirección del Espíritu Santo. Estos son los dos polos de toda la espiritualidad. Por estas dos vías se llega a la perfección según el grado de pureza que se haya adquirido y en proporción a la fidelidad que se haya tenido en cooperar a los movimientos del Espíritu Santo y en dejarse conducir por El.

Toda nuestra perfección depende de esta fidelidad, y puede decirse que el resumen y compendio de la vida espiritual consiste en observar con atención los movimientos del Espíritu de Dios en nuestra alma y en reafirmar nuestra voluntad en la resolución de seguirlos dócilmente, empleando al efecto todos los ejercicios de la oración, la lectura, los sacramentos y la práctica de las virtudes y buenas obras...

El fin a que debemos aspirar, después de habernos ejercitado largo tiempo en la pureza de corazón, es el de ser de tal manera poseídos y gobernados por el Espíritu Santo, que él solo sea quien conduzca y gobierne todas nuestras potencias y sentidos y quien regule todos nuestros movimientos interiores y exteriores, abandonándonos enteramente a nosotros mismos por el renunciamiento espiritual de nuestra voluntad y propias satisfacciones. Así, ya no viviremos en nosotros mismos, sino en Jesucristo, por una fiel correspondencia a las operaciones de su divino Espíritu y por un perfecto sometimiento de todas nuestras rebeldías al poder de su gracia...

Ocurre a veces que, habiendo recibido de Dios una buena inspiración, nos encontramos en seguida atacados por repugnancias, dudas, perplejidades y dificultades, que vienen de nuestro fondo corrompido y de nuestras pasiones, contrarias a la inspiración divina. Si la recibimos, empero, con entera sumisión de corazón, nos llenará de esa paz y consolación que el espíritu de Dios lleva consigo, y que comunica a las almas en las que no encuentra ninguna resistencia...

La causa de que se llegue tan tarde o de que no se llegue jamás a la perfección es que no se sigue en casi todo más que a la naturaleza y al sentido humano. No se sigue nunca, o casi nunca, al Espíritu Santo, del que es propio esclarecer, dirigir y enardecer.

La mayor parte de los religiosos, aun de los buenos y virtuosos, no siguen en su conducta particular y en la de los otros más que a la razón y el buen sentido, en el que muchos de ellos sobresalen. Esta regla es buena, pero no es suficiente para la perfección cristiana.

Estas personas se conducen de ordinario por el sentimiento común de aquellos con quienes viven; y como éstos son imperfectos aunque su vida no sea desarreglada, porque el número de los perfectos es muy pequeño, no llegan jamás a las sublimes vías del espíritu. Viven como el común, y su manera de gobernar a los otros es imperfecta.

El Espíritu Santo espera durante cierto tiempo a que entren en su interior y a que, observando las operaciones de la gracia y las de la naturaleza, se dispongan a seguir su dirección y gobierno. Pero si abusan del tiempo y del favor que les ofrece, les abandona por fin a ellos mismos y les deja en esta oscuridad e ignorancia de su interior, en la que viven en adelante con gran peligro de su salvación.

Puede decirse con verdad que no hay sino poquísimas personas que se mantengan constantemente en los caminos de Dios. Muchos se desvían sin cesar. El Espíritu Santo les llama con sus inspiraciones; pero como son indóciles, llenos de sí mismos, apegados a sus sentimientos, engreídos de su propia sabiduría, no se dejan fácilmente conducir, no entran sino raras veces en el camino y designios de Dios y apenas permanecen en él, volviendo a sus concepciones e ideas que les hacen dar el cambio. Así avanzan muy poco y la muerte les sorprende no habiendo dado más que veinte pasos,

cuando hubieran podido caminar diez mil si se hubieran abandonado a la dirección del Espíritu Santo.

Al contrario, las personas verdaderamente interiores, que se conducen por la luz del espíritu de Dios, a la que se han dispuesto por la pureza de corazón y siguen con perfecta sumisión, avanzan a pasos de gigante y vuelan, por decirlo así, en los caminos de la gracia»[47].

Estas son las inmensas ventajas de la fidelidad a la gracia y su extraordinaria eficacia santificadora. En realidad, todo depende de esto. Veamos, pues, ahora la manera de practicarla.

638. 4. **Modo de practicarla.**—Vamos a examinar la parte de Dios y la nuestra propia; o sea, la inspiración del Espíritu Santo en sí misma y nuestra respuesta a su amorosa invitación[48].

A) **La inspiración del Espíritu Santo.**—Santo Tomás de Aquino, comentando las palabras del Apóstol: «Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (Rom 8,14), escribe: «Estos son regidos como por cierto conductor y director; lo cual hace el Espíritu, en cuanto nos *ilumina* interiormente sobre lo que debemos hacer... Pero el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, sino que el mismo Espíritu Santo *mueve su corazón* para que lo haga. Y por eso se dice que son movidos—*aguntur*—los que son movidos por *cierto instinto superior*. De donde de los animales decimos que no se mueven, sino que son movidos—*non agunt sed aguntur*—, porque son movidos por el instinto de la naturaleza, y no por su propia elección, a realizar sus acciones. De semejante manera, el hombre espiritual no se mueve principalmente a realizar alguna cosa por el movimiento de su propia voluntad, sino *por el instinto del Espíritu Santo*. Sin que por esto se excluya que obre también por su voluntad y libre albedrío, porque ese mismo movimiento de su voluntad y libre albedrío *lo causa el Espíritu Santo*, según aquello del Apóstol (Phil 2,13): «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito»[49].

La inspiración del Espíritu Santo es al acto de virtud lo que la tentación al acto del pecado. Por un triple escalón desciende el hombre al pecado: tentación, delectación y consentimiento. El Espíritu Santo propone el acto de virtud al entendimiento y excita la voluntad; el justo, finalmente, lo aprueba y lo cumple.

Los actos de virtud se producen, pues, bajo el impulso y dirección del Espíritu Santo; y a medida que el alma va siendo fiel a este impulso, va adquiriendo facilidad y delectación en el ejercicio de las virtudes, y estos actos se llaman entonces *frutos del Espíritu Santo*. Algunos de ellos brotan del alma con tanta perfección y suavidad, que hacen feliz al alma ya en esta vida, aunque principalmente en la otra, y entonces se llaman *bienaventuranzas* (cf. n.136-37).

Teniendo en nuestras almas por infusión amorosa del divino Espíritu sus preciosísimos *dones*, que tienen por finalidad precisamente la de hacernos dóciles a sus divinas inspiraciones[50], tenemos como un cierto título y derecho a pedirlas y esperarlas. Ninguna otra petición deberíamos hacer con

[47] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.2 a.1 y 2.

[48] Cf. MAHIEU, *Probatio caritatis* n.98-102, donde se exponen más ampliamente las ideas que resumimos aquí. Son también dignas de leerse la celebrada obra del P. LALLEMANT *La doctrina espiritual* (princ.4) y la del P. PLUS *La fidelidad a la gracia*, que tratan hermosamente de este mismo asunto.

[49] S.TH., *Ad Romanos* c.8 lect.3.

[50] Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina común en la teología de los dones: «Quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina» (I-II,68,1).

mayor frecuencia que ésta: «Veni Creator Spiritus, mentes tuorum *visita*... Accende *lumen* sensibus, infunde *amorem* cordibus... Da nobis in eodem Spiritu *recta sapere, et de eius semper consolatione gaudere*» (liturgia de Pentecostés).

B) **Nuestra respuesta.**—Tres cosas son necesarias por parte nuestra: la *atención* a las inspiraciones del Espíritu Santo, la *discreción* para saberlas distinguir de los movimientos de la naturaleza o del demonio y la *docilidad* para llevarlas a cabo. Expliquemos un poco cada una de ellas.

1) ATENCIÓN.—Consideremos con frecuencia que el Espíritu Santo habita dentro de nosotros mismos (1 Cor 6,19). Si hiciéramos el vacío a todas las cosas de la tierra y nos recogiéramos en silencio y paz en nuestro propio interior, oiríamos, sin duda, su dulce voz y las insinuaciones de su amor. No se trata de una gracia extraordinaria, sino del todo normal y ordinaria en una vida cristiana seriamente vivida.

¿Por qué, pues, no oímos de hecho su voz? Por tres razones principales:

a) *Por nuestra habitual disipación.*—Dios está dentro y nosotros vivimos fuera. «El hombre interior—dice Kempis, II,1—se recoge muy pronto, porque nunca se derrama del todo al exterior». El mismo Espíritu Santo nos lo recuerda: «La llevaré a la soledad y allí le hablaré al corazón» (Os 2,14).

He aquí unos párrafos notables del P. Plus insistiendo en estas ideas: «Dios es discreto; pero no lo es ni por timidez ni por impotencia. Podría imponerse; si no lo hace, es por delicadeza y para dejar a nuestra iniciativa más campo de acción.

Mas no puede imaginarse que el Señor no sea un gran señor; no puede ser que no tenga muy vivo el sentimiento de su suprema dignidad. Supongamos que donde quiere entrar u obrar no hay más que locas preocupaciones, estrépito de carracas, agitaciones, torbellinos, potros salvajes, frenesí de velocidad, desplazamientos incesantes, busca inconsiderada de naderías que se agitan; ¡para qué va a pedir audiencia!

Dios no se comunica en el ruido. Cuando descubre el interior de un alma obstruido por mil cosas, no tiene ninguna prisa en entregarse, en ir a alojarse en medio de esas mil nimiedades. Tiene su amor propio. No le gusta ponerse a la par con las baratijas. A veces, no obstante, lo toma a su cargo, y, a pesar de la inatención, impone la atención. No se le quería recibir; ha entrado y habla. Pero en general no procede así. Evita una presencia que bien claro está no se buscaba. Si el alma está en gracia, es evidente que El reside en ella, pero no se le manifiesta. Ya que el alma no se digna advertirlo, El permanece inadvertido; puesto que hay sustitutivos que se le prefieren, el Bien supremo evita hacerse preferir a pesar de todo. Cuanto más el alma se derrama en las cosas, tanto menos insiste El.

Si, por el contrario, observa que alguno se desembaraza de esas naderías y busca el silencio, Dios se le acerca. Esto le entusiasma. Puede manifestarse, pues sabe que el alma le oirá. No siempre se manifestará, ni será lo más común mostrarse de una manera patente; pero el alma, a buen seguro, se sentirá oscuramente invitada a subir» [51].

b) *Por nuestra sensualidad.*—Somos todavía demasiado carnales, y no estimamos ni saboreamos más que las cosas exteriores y agradables a los sentidos. Y, como dice San Pablo, «el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios» (1 Cor 2,14). Es absolutamente indispensable el *espíritu de mortificación.*

[51] P. PLUS, *La fidelidad a la gracia* p.59-60 (ed. Barcelona 1951), preciosa obrita, que es de lo mejor que se ha escrito sobre este importante asunto.

c) *Por nuestras aficiones desordenadas.*—«Si alguno no estuviere del todo libre de las criaturas, no podrá tender libremente a las cosas divinas. Por eso se encuentran tan pocos contemplativos, porque pocos aciertan a desembarazarse totalmente de las criaturas y cosas perecederas» (Kempis, III,31).

Dos cosas, pues, es preciso practicar para oír la voz de Dios: *desprenderse* de todo afecto terreno y *atender positivamente* al divino Huésped de nuestras almas. El alma ha de estar siempre en actitud de humilde expectación: «Hablad, Señor, que vuestro siervo escucha» (1 Reg 3,10).

2) Discreción.—Es de gran importancia en la vida espiritual el discernimiento o *discreción de espíritus* (cf. n.707ss.) para saber qué espíritu nos mueve en un momento determinado. He aquí algunos de los más importantes criterios para conocer las inspiraciones divinas:

a) *La santidad del objeto.*—El demonio nunca impulsa a la virtud: y la naturaleza tampoco suele hacerlo cuando se trata de una virtud incómoda y difícil.

b) *La conformidad con nuestro propio estado.*—El Espíritu Santo no puede impulsar a un cartujo a predicar, ni a una monja contemplativa a cuidar enfermos en los hospitales.

c) *Paz y tranquilidad del corazón.*—«Una de las mejores señales de la bondad de todas las inspiraciones, y particularmente de las extraordinarias, es la paz y la tranquilidad en el corazón que las recibe; porque el divino Espíritu es, en verdad, violento, pero con violencia dulce, suave y apacible. Se presenta como un *viento impetuoso* (Act 2,2) y como un rayo celestial, pero no derriba ni turba a los apóstoles; el espanto que su ruido causa en ellos es momentáneo y va inmediatamente acompañado de una dulce seguridad»[52]. El demonio, por el contrario, alborota y llena de inquietud.

d) *Obediencia humilde.*—«Todo es seguro en la obediencia y todo es sospechoso fuera de ella... El que dice que está inspirado y se niega a obedecer a los superiores y seguir su parecer, es un impostor»[53]. Testigos de esto son gran número de herejes y apóstatas que se decían inspirados por el Espíritu Santo.

e) *El juicio del director espiritual.*—En las cosas de poca importancia que ocurren todos los días no es menester una larga deliberación, sino elegir simplemente lo que parezca más conforme a la voluntad divina, sin escrúpulos ni inquietudes de conciencia; pero en las cosas dudosas de mayor importancia, el Espíritu Santo inclina siempre a consultar con los superiores o con el director espiritual.

3) Docilidad.—Consiste en seguir la inspiración de la gracia *en el mismo instante* en que se produzca, sin hacer esperar un segundo al Espíritu Santo[54]. El sabe mejor que nosotros lo que nos conviene; aceptemos, pues, lo que nos inspire y llevémoslo a cabo con corazón alegre y esforzado. El alma ha de estar siempre dispuesta a cumplir la voluntad de Dios en todo momento: «Enséñame a hacer tu voluntad, porque tú eres mi Dios» (Ps 142,10).

El cardenal Mercier estaba plenamente convencido de la alta importancia de esta fidelidad a las mociones del Espíritu Santo en orden a nuestra plena santificación. He aquí unas palabras suyas, llenas de suavidad y de unción:

[52] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* 8,12.
[53] *Amor de Dios* l.6 c.13.
[54] Ya se entiende que esto se refiere únicamente a los casos en los que la inspiración divina es del todo clara y manifiesta. En los casos dudosos habría que reflexionar, aplicando las reglas del discernimiento o consultando con el director espiritual.

«Voy a revelaros un secreto de santidad y de felicidad. Si todos los días, durante cinco minutos, sabéis acallar por completo vuestra imaginación, cerrar los ojos a las cosas sensibles y vuestros oídos a todos los ruidos de la tierra para reentrar en vuestro interior; y allí, en el santuario de vuestra alma bautizada, que es el templo del Espíritu Santo, le decís:

> ¡Oh Espíritu Santo, alma de mi alma! Yo os adoro. Iluminadme, guiadme, fortalecedme, consoladme. Decidme lo que debo hacer. Dadme vuestras órdenes. Yo os prometo someterme a todo cuanto deseéis de mí y aceptar todo cuanto permitáis que me suceda. Hacedme solamente conocer vuestra santa voluntad.

Si hacéis esto, vuestra vida transcurrirá feliz, serena y consolada aun en medio de las penas; porque la gracia será proporcionada a la prueba, dándoos la fuerza para sobrellevarla, y llegaréis a las puertas del paraíso cargados de méritos.

Esta sumisión al Espíritu Santo es el secreto de la santidad» [55].

2) RESORTE FISIOLOGICO

ARTICULO 7

MEJORA DEL PROPIO TEMPERAMENTO

639. FOUILLÉE, *Tempérament et caractères* (1895), *Les caractères* (París 1902); MALAPERT *Les éléments du caractère et leurs lois de combination* (1897); J. GUIBERT, *El carácter* (Madrid 1935); FRÖBES, *Psicología empírica y experimental* t.2; TANQUEREY, *Teología ascética y mística*, ap.; CONRADO HOCK, *Los cuatro temperamentos* (Buenos Aires 1940); BRENNAN, *Psicología general* (Madrid 1952); BARBADO, *Estudios de Psicología experimental* t.2 (Madrid 1948).

640. Además de estos grandes recursos psicológicos de tipo natural y sobrenatural que acabamos de examinar, podemos aprovecharnos también en el camino de nuestra santificación de una ayuda de tipo puramente fisiológico: nuestro propio *temperamento*, mejorando sus buenas disposiciones y corrigiendo en lo posible sus defectos. Naturalmente que esto concurre muy de lejos a nuestra santificación, en un plano puramente *dispositivo* y meramente natural; pero no deja de tener su importancia, al menos negativa, removiendo obstáculos *(ut removens prohibens)*.

Vamos, pues, a estudiar la *naturaleza, clasificación y medios de perfeccionar* el temperamento.

641. 1. Naturaleza.—Hay una gran diversidad de opiniones entre los autores acerca de la naturaleza y clasificación de los temperamentos. Nosotros vamos a recoger aquí la doctrina más comúnmente admitida, dándole una orientación eminentemente práctica.

NOCIÓN.—El temperamento es *el conjunto de inclinaciones íntimas que brotan de la constitución fisiológica de un hombre.* Es la característica dinámica de cada individuo, que resulta del predominio *fisiológico* de un sistema orgánico, como el nervioso o el sanguíneo, o de un humor, como la bilis o la linfa.

[55] Citado por BEGAUD, *L'action, instrument d'évangélisation* (París 1955) p.432.

Como se ve por estas nociones, el temperamento es algo *innato* en el individuo. Es la *índole natural*, o sea, algo que la naturaleza nos impone. Por lo mismo, no desaparece enteramente nunca: «genio y figura hasta la sepultura»; pero una educación oportuna y, sobre todo, la fuerza sobrenatural de la gracia pueden, si no transformarlo totalmente, sí, al menos, reducir hasta el mínimum sus estridencias y aun suprimir del todo sus manifestaciones exteriores. Testigo de ello—entre otros mil—, San Francisco de Sales, que ha pasado a la posteridad con el nombre de «santo de la dulzura» a pesar de su temperamento fuertemente colérico.

642. 2. **Clasificación de los temperamentos.**—Después de mil tentativas y ensayos, los tratadistas modernos vuelven a la clasificación de los antiguos clásicos, que parece traer su origen del propio Hipócrates. Según ella, los temperamentos fundamentales son cuatro: el *sanguíneo, nervioso, colérico* y *flemático*, según predomine en ellos la constitución fisiológica que su mismo nombre indica.

Vamos a recoger las características principales de cada uno de ellos. Pero antes es preciso advertir que ninguno de los temperamentos que vamos a describir existe «químicamente puro» en la realidad; generalmente se hallan mezclados y además presentan grados muy diversos. Así, los flemáticos nunca lo son del todo, sino que se encuentran en ellos muchos rasgos de sensibilidad; los sanguíneos tienen, a veces, cualidades propias del nervioso, etc. Se trata únicamente de algo *predominante* en la constitución fisiológica de un individuo. Es menester tener muy en cuenta esta observación para evitar un juicio prematuro—al descubrir en seguida algunos rasgos propios de un determinado temperamento—, que podría estar muy lejos de la objetiva realidad.

Vengamos ahora a la descripción detallada de cada uno de ellos. Seguimos principalmente a Conrado Hock y a Guibert, de los que citamos, a veces, sus propias palabras.

643. A) **Temperamento sanguíneo.**—1) CARACTERÍSTICAS ESENCIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—El sanguíneo se excita *fácil* y *fuertemente* por cualquier impresión. La reacción suele ser también *inmediata* y *fuerte;* pero la impresión o duración suele ser *corta*. El recuerdo de cosas pasadas no provoca tan fácilmente nuevas emociones.

2) BUENAS CUALIDADES.—El sanguíneo es *afable* y alegre, *simpático* y obsequioso para todos, sensible y *compasivo* ante las desgracias del prójimo, dócil y *sumiso* ante sus superiores, sincero y *espontáneo* (a veces hasta la inconveniencia). Es verdad que ante la injuria reacciona a veces violentamente y prorrumpe en expresiones ofensivas; pero lo olvida pronto todo, *sin guardar rencor a nadie*. Desconoce en absoluto la terquedad y obstinación. Se sacrifica con desinterés. Su *entusiasmo* es contagioso y arrebatador; su buen corazón cautiva y enamora, ejerciendo una especie de seducción en torno suyo.

Suele tener una *concepción serena de la vida*, es fundamentalmente *optimista*, no le arredran las dificultades, confía siempre en el buen éxito. Le

sorprende mucho que los demás se enfaden ante una broma poco agradable, que le parecía a él la cosa más natural y simpática del mundo. Tiene un gran *sentido práctico* de la vida, es más inclinado a idealizar que a criticar.

Dotado de una exuberante riqueza afectiva, es fácil y pronto a la *amistad*, y se entrega a ella con ardor y a veces apasionadamente.

Su inteligencia es viva, rápida, asimila fácilmente, pero sin mucha profundidad. Dotado de una memoria feliz y de una imaginación ardiente, triunfa fácilmente en el arte, la poesía y la oratoria, pero no suele alcanzar la talla del sabio. Los sanguíneos serían muy frecuentemente espíritus superiores si tuviesen tanta profundidad como sutileza, tanta tenacidad en el trabajo como facilidad en las concepciones.

3) MALAS CUALIDADES.—Pero al lado de estas buenas cualidades, el temperamento sanguíneo presenta serios inconvenientes.

Sus principales defectos son la *superficialidad*, la *inconstancia* y la *sensualidad*. La primera se debe principalmente a la rapidez de sus concepciones. Le parece haber comprendido en seguida cualquier problema que se le pone delante, y en realidad lo ha percibido tan sólo de una manera superficial e incompleta. De ahí proceden sus juicios apresurados, ligeros, inexactos con frecuencia, cuando no enteramente falsos. Es más amigo de la amplitud fácil y brillante que de la profundidad.

La *inconstancia* del sanguíneo es fruto de la poca duración de sus impresiones. En un instante pasa de la risa al llanto, del gozo delirante a una negra tristeza. Se arrepiente pronto y de verdad de sus pecados, pero vuelve a ellos en la primera ocasión que se le presente. Los sanguíneos son víctimas de la impresión del momento, sucumben fácilmente ante la tentación. Son enemigos del sacrificio, de la abnegación, del esfuerzo duro y continuado. Son perezosos en el estudio. Les resulta poco menos que imposible refrenar la vista, los oídos, la lengua y la guarda del silencio. Se distraen fácilmente en la oración. A épocas de gran fervor suceden otras de languidez y desaliento...

La *sensualidad*, en fin, encuentra terreno abonado en la naturaleza ardiente del sanguíneo. Se deja arrastrar fácilmente de los placeres sensuales de la gula y de la lujuria. Reacciona prontamente contra sus caídas, las deplora con sinceridad; pero le falta energía y coraje para dominar la pasión cuando vuelve a levantar cabeza.

4) EDUCACIÓN DEL SANGUÍNEO.—La educación y encauce de cualquier temperamento ha de consistir en fomentar sus buenas cualidades y en reprimir los defectos. Por lo mismo, el sanguíneo ha de procurar a su exuberante vida afectiva un cauce noble y elevado. Si logra enamorarse fuertemente de Dios, llegará a ser un santo de primera categoría. Sanguíneos cienpor cien fueron el apóstol San Pedro, San Agustín, Santa Teresa y San Francisco Javier.

Pero es menester que luche tenazmente contra sus defectos hasta tenerlos completamente a raya. Ha de combatir su superficialidad adquiriendo el hábito de la *reflexión* y *ponderación* en todo cuanto haga. Debe hacerse cargo de los problemas examinándolos por todas sus caras, previendo las dificultades que puedan surgir, dominando el optimismo demasiado confiado e irreflexivo.

Contra la *inconstancia* tomará serias medidas. No bastan los propósitos y resoluciones, que, a pesar de su sinceridad y buena fe, quebrantará en la primera ocasión que se le presente. Es menester que ate su voluntad a un *plan de vida*—convenientemente revisado y aprobado por su director espiritual—en el que esté todo previsto y señalado y en el que nada se deje al arbitrio de su voluntad floja y antojadiza. Tiene que practicar seriamente el

examen de conciencia, aplicándose fuertes penitencias por las transgresiones que sean fruto de su inconstancia y volubilidad. Tiene que ponerse en manos de un experto *director espiritual* y obedecerle en todo. En la oración ha de luchar contra su tendencia a los *consuelos sensibles*, perseverando en ella a pesar de la aridez y sequedad.

La *sensualidad*, en fin, deberá contrarrestarla con una vigilancia constante y una lucha tenaz. Debe huir como de la peste de toda clase de *ocasiones peligrosas*, en las que sucumbiría fácilmente al aliarse su sensualidad con su inconstancia. Debe tener particular cuidado en la *guarda de la vista*, acordándose de sus dolorosas experiencias. En él, más que en nadie, se cumple aquello de que «ojos que no ven, corazón que no siente». Debe guardar el recogimiento y practicar la mortificación de los sentidos externos e internos. Debe, en fin, pedir humilde y constantemente a Dios el don de la perfecta pureza de alma y cuerpo, que sólo del cielo nos puede venir (Sap 8,21).

B) **Temperamento nervioso.**—1) CARACTERÍSTICAS ESENCIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—La del nervioso es débil y difícil al principio, pero *fuerte* y *profunda* por repetidas impresiones. Su *reacción* presenta estos mismos caracteres. En cuanto a la *duración*, suele ser *larga*; El nervioso no olvida fácilmente.

2) BUENAS CUALIDADES.—Los nerviosos tienen una sensibilidad menos viva que la de los sanguíneos, pero más profunda. Son naturalmente inclinados a la reflexión, a la soledad, a la quietud, a la piedad y vida interior. Se compadecen fácilmente de las miserias del prójimo, son bienhechores de la humanidad, saben llevar la abnegación hasta el heroísmo, sobre todo al lado de los enfermos. Su inteligencia suele ser aguda y profunda, madurando sus ideas con la reflexión y la calma. Es pensador y gusta del silencio y la soledad. Puede ser un intelectual seco y egoísta, encerrado en su torre de marfil, o un contemplativo que se ocupe de las cosas de Dios y del espíritu. Siente atractivos por el arte y tiene aptitud para las ciencias. Su corazón es de una gran riqueza sentimental. Cuando ama, se desprende difícilmente de sus afecciones, porque en él las impresiones se arraigan muy adentro. Sufre con la frialdad o ingratitud. La voluntad sigue las vicisitudes de sus fuerzas físicas; es débil y casi nula cuando el trabajo le ha agotado, fuerte y generosa cuando disfruta de salud o cuando un rayo de alegría ilumina su espíritu. Es sobrio y no siente apenas el desorden pasional, que tanto atormenta a los sanguíneos. Es el temperamento opuesto al sanguíneo, como el colérico es el opuesto al linfático. Fueron temperamentos nerviosos el apóstol San Juan, San Bernardo, San Luis Gonzaga, Santa Teresa del Niño Jesús, Pascal.

3) MALAS CUALIDADES.—El lado desfavorable de este temperamento es la tendencia exagerada hacia la tristeza y melancolía. Cuando han recibido alguna fuerte impresión, les penetra profundamente en el alma y les produce una herida sangrante. No tienen el corazón en la mano como el sanguíneo, sino muy en el fondo, y allí saborean a solas su amargura. Se sienten inclinados al pesimismo, a ver siempre el lado difícil de las cosas, a exagerar las dificultades. Ello les hace retraídos y tímidos, propensos a la desconfianza en sus propias fuerzas, al desaliento, a la indecisión, a los escrúpulos y a cierta especie de misantropía. Son irresolutos por miedo a fracasar en sus empresas. El nervioso «nunca acaba de acabar», como diría Santa Teresa; es el hombre de las oportunidades perdidas. Mientras los demás están ya al otro lado del río, él se está pensando y reflexionando sin atreverse a vadearlo. Sufren mucho, y sin quererlo—porque en el fondo son buenos—

hacen sufrir a los demás. Santa Teresa no los juzgaba aptos para la vida religiosa, sobre todo cuando la melancolía está muy arraigada [1].

4) EDUCACIÓN DEL NERVIOSO.—El educador ha de tener muy en cuente la fuerte inclinación del nervioso a la concentración sobre sí mismo; de lo contrario, se expone a no comprenderle y tratarle con gran injusticia y falta de tacto. El sanguíneo es *franco y abierto* en la confesión; el nervioso, en cambio, *quisiera* desahogarse por medio de un coloquio espiritual, pero *no puede;* el colérico *pudiera* expresarse, pero *no quiere;* el flemático, en fin, *ni puede ni quiere* hacerlo. Hay que tener en cuenta todo esto para no intentar procedimientos educativos contraproducentes.

Al nervioso hay que infundirle una gran *confianza en Dios* y un *sereno optimismo* de la vida. Hay que inspirarle una suma *confianza en sí mismo*, o sea, en la aptitud de su alma para las grandes empresas. Hay que aprovechar su inclinación a la reflexión para hacerle comprender que no hay motivo alguno para ser susceptible, desconfiado y retraído. Si es preciso, sométasele a un régimen de reposo y sobrealimentación [2]. Sobre todo hay que combatir su indecisión y cobardía, haciéndole tomar resoluciones firmes y lanzarse a grandes empresas con ánimo y optimismo.

645. C) Temperamento colérico.—1) CARACTERÍSTICAS ESPECIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—El colérico se excita *pronto* y *violentamente*. Reacciona al *instante*. Pero la impresión le queda en el alma por *mucho tiempo*.

2) BUENAS CUALIDADES.—Actividad, entendimiento agudo, voluntad fuerte, concentración, constancia, magnanimidad, liberalidad: he ahí las excelentes prendas de este temperamento riquísimo.

Los coléricos, o biliosos, son los grandes apasionados y voluntariosos. Prácticos, despejados, más bien que teóricos, son más inclinados a obrar que a pensar. El reposo y la inacción repugnan a su naturaleza. Siempre están acariciando en su espíritu algún proyecto grande. Apenas se han propuesto un fin, ponen manos a la obra, sin arredrarse por las dificultades. Entre ellos abundan los jefes, los conquistadores, los grandes apóstoles. Son hombres de gobierno. No son de los que dejan para mañana lo que deberían hacer hoy, más bien hacen hoy lo que deberían dejar para mañana. Si surgen obstáculos e inconvenientes, se esfuerzan en superarlos y vencerlos. A pesar de sus ímpetus irascibles, cuando logran reprimirlos por la virtud alcanzan una suavidad y dulzura de la mejor ley. Tales fueron San Pablo Apóstol, San Jerónimo, San Ignacio de Loyola y San Francisco de Sales.

3) MALAS CUALIDADES.—La tenacidad de su carácter les hace propensos a la dureza, obstinación, insensibilidad, ira y orgullo. Si se les resiste y contradice, se tornan violentos y crueles, a menos que la virtud cristiana modere sus inclinaciones. Vencidos, guardan el odio en su corazón hasta que suene la hora de la venganza. Por lo general son ambiciosos y tienden al mando y a la gloria. Tienen más paciencia que el sanguíneo, pero no conocen tanto la delicadeza de sentimientos, comprenden menos el dolor de los demás, tienen en sus relaciones un tacto menos fino. Sus pasiones fuertes e impetuosas ahogan esas afecciones dulces y esos sacrificios desinteresados que brotan espontáneamente de un corazón sensible. Su fiebre de actividad y su ardiente deseo de conseguir lo que se proponen les hace pisotear vio-

[1] Cf. *Fundaciones* c.7. Téngase en cuenta, sin embargo, que la «melancolía» de que habla no se refiere al simple temperamento nervioso, sino a los extravíos de un carácter voluntarioso y neurasténico.

[2] Santa Teresa curaba a muchas monjas melancólicas prohibiéndolas la larga oración, las vigilias y ayunos y «haciéndolas divertir» (cf. *Moradas cuartas* 3 12 y 13; *Fundaciones* 6,14)

lentamente todo lo que les retarda y aparecen ante los demás como unos egoístas sin corazón. Tratan a los otros con una altanería que puede llegar hasta la crueldad. Todo debe doblegarse ante ellos. El único derecho que reconocen es la satisfacción de sus apetitos y la realización de sus designios.

4) EDUCACIÓN DEL COLÉRICO.—Tales hombres serían de un precio inestimable si supieran dominarse y gobernar sus energías. Con relativa facilidad llegarían a las más altas cumbres de la perfección cristiana. Muchísimos santos canonizados por la Iglesia poseían este temperamento. En sus manos, las obras más difíciles llegan a feliz término. Por eso, cuando logran encauzar sus energías son tenaces y perseverantes en los caminos del bien y no cejan en su empeño hasta alcanzar las alturas más elevadas. Hay que aconsejarles que sean dueños de sí mismos, que no obren precipitadamente, que desconfíen de sus primeros movimientos. Hay que llevarles a la verdadera humildad de corazón, a compadecerse de los débiles, a no humillar ni atropellar a nadie, a no dejar sentir con violencia su propia superioridad, a tratar a todos con suavidad y dulzura.

646. D) Temperamento flemático.—1) CARACTERÍSTICAS ESENCIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—El flemático, o no se excita nunca o lo hace tan sólo *débilmente*. La reacción es asimismo *débil*, si es que no llega a faltar por completo. Las impresiones recibidas *desaparecen pronto* y no dejan huella en su alma.

2) BUENAS CUALIDADES.—El flemático trabaja despacio, pero asiduamente, con tal de que no se exija de él un esfuerzo intelectual demasiado grande. No se irrita fácilmente por insultos, fracasos o enfermedades. Permanece tranquilo, sosegado, discreto y juicioso. Es sobrio y tiene un buen sentido práctico de la vida. No conoce las pasiones vivas del sanguíneo, ni las profundas del nervioso, ni las ardientes del colérico; diríase que carece en absoluto de pasiones. Su lenguaje es claro, ordenado, justo, positivo; más que colorido, tiene energía y atractivo. El trabajo científico, fruto de una larga paciencia y de investigaciones concienzudas, le conviene mejor que grandes producciones originales. El corazón es bueno, pero parece frío. Se sacrificará hasta el heroísmo si es preciso; pero le falta entusiasmo y espontaneidad, porque su naturaleza es indolente y reservada. Es prudente, sensato, reflexivo, obra con seguridad, llega a sus fines sin violencia, porque aparta los obstáculos en lugar de romperlos. A veces su inteligencia es muy clara. Físicamente, el flemático es de rostro amable, de cuerpo robusto, de andar lento y cachazudo. Santo Tomás de Aquino poseyó los mejores elementos de este temperamento, llevando a cabo un trabajo colosal con serenidad y calma imperturbables.

3) MALAS CUALIDADES.—Su calma y lentitud le hacen perder muy buenas ocasiones, porque tarda demasiado en ponerse en marcha. No se interesa mayormente por lo que pasa fuera de él. Vive para sí mismo, en una especie de concentración egoísta. No vale para el mando y el gobierno. No es aficionado a la penitencia y mortificación; si es religioso, no abusará de los cilicios. Es de los que Santa Teresa describe con tanta gracia: «Las penitencias que hacen estas almas son tan concertadas como su vida... No hayáis miedo que se maten, porque su razón está muy en sí» [3]. En los casos más agudos se convierten en hombres átonos, dormilones y vagos, completamente insensibles a las voces de orden superior que podrían sacarles de su letargo.

[3] SANTA TERESA, *Moradas terceras* 2,7.

4) EDUCACIÓN DEL FLEMÁTICO.—Puede sacarse mucho partido del flemático si se le inculcan convicciones profundas y se le exigen esfuerzos metódicos y constantes hacia la perfección. Despacio, llegará muy lejos. Pero hay que sacudirle de su letargo e indolencia, empujarle hacia las alturas, encender en su corazón apático la llamarada de un gran ideal. Hay que llevarle al pleno dominio de sí mismo, pero no como al colérico—conteniéndose y moderándose—, sino, al contrario, excitándole y empleando sus fuerzas adormecidas.

647. 3. **Conclusión general sobre los temperamentos.**—Repetimos lo que ya hemos insinuado más arriba: ninguno de estos temperamentos existe en la realidad en estado «químicamente puro». El lector que haya recorrido estas páginas, acaso no haya encontrado en ninguna de ellas los rasgos completos de su particular fisonomía. La realidad es más compleja que todas las categorías especulativas. Con frecuencia encontramos en la práctica, reunidos en un solo individuo, elementos pertenecientes a los temperamentos más dispares. Ello explica, en buena parte, la diversidad de teorías y clasificaciones entre los autores que se preocupan de estas cosas. Con todo, es indudable que en cada individuo *predominan* ciertos rasgos temperamentales, que permiten catalogarlo, con las debidas reservas y precauciones, en alguno de los cuadros tradicionales. Por otra parte, sin negar, ni mucho menos, la gran influencia del temperamento fisiológico sobre el conjunto de la psicología humana, dadas las íntimas relaciones e interdependencias entre el alma y el cuerpo, hemos de guardarnos de concederle una importancia exagerada —sobre todo en lo relativo a la moralidad de nuestros actos—, a la manera de ciertos racionalistas, que atribuyen al temperamento nativo la responsabilidad única de nuestros desórdenes.

648. 4. **El temperamento ideal.**—Si quisiéramos recoger ahora en sintética visión de conjunto las características del temperamento ideal, tomaríamos algo de cada uno de los que acabamos de describir. Al sanguíneo le pediríamos su simpatía, su gran corazón y su vivacidad; al nervioso, la profundidad y delicadeza de sentimientos; al colérico, su actividad inagotable y su tenacidad; al flemático, en fin, el dominio de sí mismo, la prudencia y la perseverancia.

A lograr por el esfuerzo sistemático e inteligente este ideal humano que la naturaleza no suele conceder a casi nadie, se encamina la difícil empresa del perfeccionamiento y mejora del propio temperamento, junto con la ruda labor de la *formación del carácter*, de la que hemos hablado más arriba.

CAPITULO V

Medios secundarios externos

649. Hasta aquí hemos examinado los medios secundarios *internos* psicológicos y fisiológicos de que disponemos para nuestro adelantamiento espiritual. Ahora vamos a examinar los *externos*, o sea, los que proceden de la influencia de algo exterior a nosotros mismos. Los principales son cinco: el *plan de vida*, la *lectura espiritual*, las *amistades santas*, el *apostolado* y, sobre todo, la *dirección espiritual*. Vamos a estudiar rápidamente los cuatro primeros, para detenernos un poco más en el quinto, que es el más importante y principal.

ARTICULO I

El plan de vida

650. 1. **Noción.**—Como es sabido, el *plan de vida* consiste en trazarse un horario completo y detallado de las ocupaciones y ejercicios de piedad que hayan de practicarse durante el día para cumplirlo fielmente después de haberlo aprobado el director espiritual.

651. 2. **Utilidad.**—La gran utilidad del plan de vida está fuera de toda discusión, sobre todo para los espíritus antojadizos e inconstantes. Sin él se pierde mucho tiempo, se fomenta la indecisión, se descuidan las obligaciones o se cumplen desordenadamente, y se viene a parar en la inconstancia y volubilidad de carácter. Por el contrario, sometiéndonos a un plan sabiamente trazado, no hay lugar a vacilaciones ni pérdidas de tiempo, no queda nada importante sin prever, sobrenaturalizamos las menores ocupaciones por la obediencia al director y educamos nuestra voluntad sometiéndola al deber de cada momento [1].

Este plan de vida es utilísimo para los *seglares*, para el *sacerdote secular* y aun para *personas que viven en comunidad*.

a) Para los seglares.—Viviendo como viven en el mundo, sin un superior a quien obedecer ni un reglamento a que someterse, apenas podrán evitar los inconvenientes de que acabamos de hablar sin un *plan de vida* aprobado por el director, y al que se sometan con la más exquisita puntualidad, al menos en la forma compatible con las mil circunstancias imprevistas que lleva consigo la vida en el mundo.

[1] Cf. sobre el *deber de cada momento* las preciosas páginas del P. Garrigou-Lagrange en su obra *La Providencia y la confianza en Dios* p.4.ª c.3 y 4.

b) Para el sacerdote secular.—También el sacerdote está expuesto —y acaso en mayor escala que los simples seglares—a los vaivenes de la indecisión y del capricho del momento si no se somete a un reglamento de vida. He aquí una página admirable de un texto de Teología pastoral escrito por un autor anónimo:

«Es demasiado sabido que el sacerdote que vive sin reglamento no cumplirá todas las obligaciones de su estado ni se santificará; pero no es precisamente en cuanto medio para la santidad sacerdotal como consideramos aquí el reglamento del pastor, sino como medio de santificación del pueblo que se le ha encomendado. ¿Qué confianza, qué docilidad prestará ese pueblo a los avisos y recomendaciones que le haga su pastor si le ven a él descuidar lo que recomienda, contradecir sus instrucciones con su conducta y exigir orden en la parroquia, viviendo él sin regla ninguna? Destruye con una mano lo que edifica con la otra. La parroquia será bien pronto tan desordenada como su pastor. ¡Cuántas funciones desplazadas o mal hechas! ¡Cuánto tiempo perdido! ¡Qué vacío en su vida! No se levanta sino después de haber dado a la pereza los momentos más preciosos de la mañana. Se acuesta más pronto o más tarde según la duración de los placeres de la mesa o según los atractivos del sueño. No ora, no lee, no estudia más que cuando encuentra en ello un gusto sensible. Permanece en su habitación por mal humor o porque no sabe dónde ir. Difiere indiscretamente el rezo del breviario, la visita a los enfermos, la composición de sus pláticas e instrucciones. Su vida no es más que una sucesión de caprichos, un efecto del humor y de la voluntad propia. Nada puede esperar de Dios, que no es casi nunca la regla y el fin de sus acciones.

Por el contrario, un sacerdote fiel a su reglamento edifica a su pueblo por su regularidad, apoya sus instrucciones con su ejemplo. El tiempo tiene para él un gran valor; economiza los momentos, los distribuye juiciosamente para colocar en orden todos sus ejercicios espirituales, todas las funciones de su ministerio. Sus días están todos llenos, enteramente consagrados a las necesidades de su grey. Ha ofrecido a Dios el sacrificio continuo de lo que hay de más caro, de sus inclinaciones y de su propia voluntad; y por este sacrificio conmueve al Señor y obtiene de El los más abundantes socorros para sí mismo y para la santificación de su pueblo. El reglamento de este pastor encierra las prácticas propias de cada semana, de cada mes y de cada año» [2].

c) Para las personas que viven en comunidad.—Ni hay que pensar que el plan de vida es útil únicamente para las personas que viven en el mundo o que carecen de un reglamento oficial. Las mismas personas que viven en comunidad lo necesitan también. La campana del claustro o del seminario regula tan sólo los momentos culminantes del día, pero deja margen a la iniciativa particular en el resto de la jornada. Ahora bien: nada debe quedar abandonado al capricho o a la impresión del momento; todo debe estar sabiamente previsto y organizado, si queremos evitar los serios inconvenientes y aprovecharnos de las grandes ventajas de que hemos hablado más arriba. Casi todas las indecisiones y pérdidas de tiempo que lamentan muchas veces las personas que viven en comunidad obedecen a la falta de un plan de vida particular que complete y rellene las lagunas del reglamento general.

652. 3. Sus cualidades.—Para obtener del plan de vida su máximo rendimiento y utilidad es preciso trazarlo sabiamente, de acuerdo con el director espiritual, y no adoptarlo definitivamente sino después de haberlo

[2] Citado por Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.41.

ensayado una temporada para comprobar si se adapta perfectamente a nuestras obligaciones o si es menester retocar algún detalle. En general habrá que tener en cuenta las siguientes normas:

1.ª Ha de estar, ante todo, *perfectamente acomodado a los deberes del propio estado*, a las ocupaciones habituales, a las disposiciones del espíritu, del carácter y del temperamento, a las fuerzas del cuerpo, a nuestro grado actual de perfección y a los atractivos de la gracia.

2.ª Será *flexible* y *rígido* a la vez. *Flexible*, para no sentirnos esclavizados por él cuando la caridad hacia el prójimo o una circunstancia grave absolutamente imprevista nos obligue a omitir algún ejercicio o a substituirle por otro equivalente. *Rígido*, para no dejar una válvula de escape a la inconstancia y al capricho del momento.

3.ª Deberá abarcar dos partes esenciales: el *horario*, o cuadro de ocupaciones desde la mañana hasta la noche, y la *lista de las inclinaciones* malas que hay que reprimir y de los buenos hábitos que es preciso fomentar. Y todo ello debe estar perfectamente controlado por el examen diario de conciencia.

653. 4. **Su cumplimiento.**—El cumplimiento del plan de vida será severo y perseverante, si no queremos quitarle casi toda su eficacia. Como ya hemos dicho, a menos que la caridad, la imposibilidad material o una circunstancia grave absolutamente imprevista nos lo impida, hemos de ser inflexibles en ajustar a él nuestra conducta. Diariamente nos pediremos cuenta, en el examen general, de la fidelidad a nuestro plan de vida; y si es preciso, haremos recaer sobre este punto, de acuerdo con nuestro director espiritual, el mismo *examen particular* por todo el tiempo que sea menester hasta someternos enteramente a él.

ARTICULO 2

La lectura espiritual

654. Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.44; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* p.1.ª c.16; Tanquerey, *Teología ascética* n.573-83; Naval, *Curso de ascética y mística* n.54-57 (136-139 en la 8.ª ed.).

655. La segunda ayuda exterior sobre la que hemos de apoyar nuestros esfuerzos para progresar en la vida cristiana hasta alcanzar la perfección ha de ser la atenta y asidua lectura de libros estimulantes y alentadores. Son una ayuda eficacísima para la oración y sirven para infundir en el entendimiento nobles ideales de superación y de progreso y para encender en el corazón el fuego sagrado del amor. En el reglamento o plan de vida no debe descuidarse jamás este punto importantísimo, dándole el tiempo máximo posible según las obligaciones del propio estado.

656. 1. **Utilidad e importancia.**—Es incalculable la benéfica influencia de un buen libro. Es un excelente amigo con quien se puede hablar cuando uno quiera, «que nos pone delante los ejemplos de los santos, condena nuestra indiferencia, nos recuerda los juicios de Dios, nos habla de la eternidad,

disipa las ilusiones del mundo, responde a los falsos pretextos del amor propio, nos proporciona los medios para resistir nuestras pasiones desordenadas. Es un monitor discreto que nos avisa en secreto, un amigo que jamás nos engaña, un juez que decide con imparcialidad, un profeta que anuncia la verdad sin lisonjas ni halagos. No es importuno, puesto que le tomamos o dejamos cuando nos place; ni contradictor, puesto que nos ofrece sus pensamientos sin disputar con los nuestros; ni indiscreto, pues nos da sus consejos sin saber si los seguiremos o no; ni susceptible de envidia, puesto que nos deja en libertad de discrepar de sus consejos o de preferir los de otro» [3].

657. 2. **Libros principales.**—No todos los libros espirituales tienen el mismo valor y eficacia santificadora. El primer lugar lo ocupa, naturalmente, la Sagrada Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. En los libros sapienciales del Antiguo Testamento encontramos consejos sublimes; en los Salmos, fórmulas insuperables de oración; en los libros proféticos e históricos, fecundas enseñanzas para el gobierno de nuestra vida. No todas las almas, sin embargo, están preparadas para abordar ciertos pasajes bíblicos de la Antigua Ley, y por eso hay que contar con la aprobación del director espiritual antes de proceder a esa lectura. En cambio, todos pueden leer con gran provecho las divinas enseñanzas de Jesús en los santos Evangelios, los admirables ejemplos de los apóstoles y de la Iglesia primitiva, las sublimes concepciones de San Pablo y hasta las maravillosas predicciones del Apocalipsis. La Sagrada Escritura ha sido y será siempre el más puro manantial de espiritualidad que Dios ha puesto a disposición de los hombres.

Después de los libros inspirados, la lectura de las *vidas de los santos* es la más estimulante de todas. Los ejemplos vivos de sus virtudes heroicas excitan la admiración y estimulan el esfuerzo para alcanzar esas alturas. Esta clase de libros tuvieron la eficacia de convertir a un soldado herido en el cuerpo y maltrecho en el alma en un San Ignacio de Loyola.

Luego vienen las obras ascético-místicas, de orientación práctica, escritas precisamente para fomentar la piedad de los fieles. Entre ellas ocupan lugar preeminente los *Soliloquios*, de San Agustín; la *Imitación de Cristo*, de Kempis; las obras de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, P. Granada, P. Rodríguez, P. La Puente, Beato Avila, San Francisco de Sales y San Alfonso María de Ligorio.

[3] P. Berthier, *Reflexions spirituelles* t.5 p.234 (cit. por Ribet, *L'ascétique* c.44 p.457).

El alma debe escoger en cada caso—de acuerdo con su director espiritual—el libro más apto y conveniente a sus disposiciones y necesidades actuales. No siempre lo mejor es lo más conveniente para un alma; y hay libros que pudiendo prestarnos servicios incalculables en una determinada época de nuestra vida, pueden resultar no tan útiles y hasta inconvenientes en otras circunstancias. «En todo es menester discreción», decía Santa Teresa [4]. Y así, v.gr., a las almas timoratas y llenas de escrúpulos se les prohibirán los libros terroríficos o exagerados, que podrían aumentarles su mal; a las almas sensibles y amigas de dulzuras y consuelos se les dará a leer la *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz, y otros libros semejantes para que se acostumbren a comer «pan con corteza»—como decía el Venerable P. Granada—, es decir, manjares sólidos y sustanciosos; y así en otros casos semejantes.

658. 3. **Modo de leer.**—Después de la acertada elección del libro es de importancia capital saberlo leer bien. La lectura espiritual no es un estudio, sino un ejercicio de piedad. Si vamos a ella en busca de luces, es para nutrir el corazón y alimentar nuestra oración.

Lo importante, pues, no es leer mucho, sino asimilar convenientemente lo leído. Hay que insistir repetidas veces en un mismo pasaje que nos haya impresionado, a fin de grabarlo fuertemente en nuestro espíritu [5]. Es preciso reaccionar contra la tentación de creer que eso equivale a una pérdida de tiempo; como se pierde tiempo es, por el contrario, leyendo mucho y mal. «Pocos libros se necesitan sabiendo leer», decía el P. Lacordaire.

Hay que luchar también contra la inconstancia y volubilidad, que nos empuja a cambiar de libro antes de terminado el anterior o apenas iniciada su lectura. No es serio ni fecundo ese proceder, y tiene, además, la desventaja de influir deplorablemente en la formación de nuestro carácter. A menos de sufrir una inesperada tentación o de que haya surgido en nuestro espíritu una necesidad imprevista sobre la que pueda darnos luces un libro distinto del que estamos leyendo, hemos de proseguir su lectura hasta el fin.

Relacionada, en fin, íntimamente la lectura con la oración, es preciso que ambos ejercicios vayan a la par y se beneficien mutuamente. Es utilísimo pasar de la oración a la lectura y de ésta a la oración. De esta suerte se evita el disgusto y aburrimiento que podría producir la prolongación excesiva de cualquiera de las dos. El ideal es mezclar de tal suerte ambas cosas que no constituyan más que una sola ocupación con matices distintos. Utilizar la lectura para cobrar nuevas fuerzas cuando la oración empieza a decaer e interrumpir con frecuencia la lectura para dejar desahogar el corazón en breves jaculatorias y ardientes aspiraciones. De esta manera se pueden pasar varias horas casi insensiblemente en estos santos y fecundos ejercicios.

[4] *Vida* 13,1.

[5] Es muy conveniente—escribe el P. Garrigou-Lagrange—*volver a leer* las obras que años atrás hicieron bien a nuestras almas. La vida es corta; por eso nos hemos de contentar con leer y releer aquellos escritos que verdaderamente llevan impresa la huella de Dios, y *no perder el tiempo en lecturas de cosas sin vida y sin valor*. Santo Tomás de Aquino no se cansaba de leer las *Conferencias* de Casiano. ¡Cuántas almas no han mejorado grandemente leyendo con frecuencia la *Imitación de Jesucristo!* Es más provechoso penetrarse profundamente de un libro de este género que leer superficialmente toda una biblioteca de autores espirituales» (*Tres edades* p.1.ª c.16).

ARTICULO 3

LAS AMISTADES SANTAS

659. SAN FRANCISCO DE SALES, *Vida devota* p.3.ª c.17-22; RIBET, *L'ascétique* c.43; TANQUEREY, *Teología ascética* n.595-606; F.T.D., *Psicología pedagógica* n.323-29; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.223-30.

660. Otra de las más eficaces ayudas para la virtud que nos puede proporcionar el mundo exterior es la que proviene de una santa amistad. El P. Lacordaire ha podido escribir: «La verdadera amistad es una cosa rara y divina, es la señal cierta de un alma noble y la mayor de las recompensas visibles vinculadas a la virtud» [6].

661. I. **Valor de un buen amigo.**—«Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable; los que temen al Señor lo encontrarán». Así habla el Espíritu Santo en la Sagrada Escritura (Eccli 6,14-16).

La experiencia confirma diariamente estas verdades. El estímulo y acicate de un verdadero amigo es uno de los más eficaces para la conquista de sí mismo y la práctica del bien. Porque la amistad verdadera, como decía Bossuet, es «una alianza de dos almas que se unen para obrar el bien». La verdadera amistad es desinteresada, paciente hasta el heroísmo, sincera y transparente. No conoce la doblez ni la hipocresía, alaba al amigo sus buenas cualidades, pero le descubre con santa libertad sus defectos y flaquezas con el fin de corregirle de ellas. Nada tiene de sensual; se aprecia y ama únicamente el valor moral del amigo. «La amistad—dice todavía Bossuet—es la perfección de la caridad». Por eso no puede haber verdadera amistad si no va apoyada en la virtud. «No puedo amar a alguien—escribe el P. Lacordaire [7]—sin que el alma se vaya tras el corazón y ande Jesucristo de por medio. No me parecen íntimas las comunicaciones si no son sobrenaturales. ¿Qué intimidad puede haber donde no se va hasta el fondo de los pensamientos y de los afectos que llenan el alma de Dios?» Ya Aristóteles distinguía tres clases de amistades: una fundada en el placer (sensual), otra en el interés (utilitarista), y la tercera en la virtud (honesta). Sólo esta última es verdadera amistad [8].

[6] P. LACORDAIRE, *Santa María Magdalena*.
[7] *Epistolario* 1,220 («Obras del P. Lacordaire», ed. española del P. Castaño, t.19).
[8] Los malos—en efecto—no tienen amigos, sino *cómplices*; los libertinos tienen *compañeros de corrupción* y libertinaje; los interesados y comerciantes tienen *asociados*; los ociosos y mun-

Tres son las principales ventajas que proporciona una verdadera y santa amistad: la de encontrar en el amigo un *consejero íntimo*, al que confiamos los problemas de nuestra alma para que nos ayude a resolverlos; un *corrector prudente* y cariñoso, que nos dirá la verdad sobre nuestros defectos y nos impedirá cometer innumerables imprudencias; un *consolador*, en fin, que escuchará con cariño el relato de nuestros dolores y encontrará en su corazón las palabras y remedios oportunos para suprimirlos o suavizarlos.

662. 2. Diferentes clases de amistad.—Como explica Santo Tomás, la amistad es un amor de mutua benevolencia fundado sobre alguna comunicación. Escuchemos sus propias palabras [9]:

«No todo amor tiene razón de amistad, sino únicamente el amor que entraña *benevolencia*, esto es, cuando de tal manera amamos a alguien que *queremos el bien para él*. Si, pues, no queremos el bien para las cosas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros—como decimos que nos gusta el vino, el caballo, etc.—, ya no hay amor de amistad, sino de cierta concupiscencia, pues sería ridiculez decir que uno tiene amistad con el vino o con el caballo. Mas tampoco basta la benevolencia para la razón de amistad, sino que se requiere cierta mutua redamación o correspondencia, pues el amigo es amigo para el amigo. Esta correspondida benevolencia se funda en alguna comunicación».

San Francisco de Sales ha examinado con mucho detenimiento las tres clases de amistad que ya señalaba Aristóteles, y da consejos muy atinados para la conducta práctica con relación a cada una de ellas. He aquí sus propias palabras [10]:

«No todo amor es amistad. Se puede amar sin ser amado, y en ese caso existe amor, pero no amistad, porque ésta es amor mutuo. Ni basta que sea mutuo; las partes se han de amar entre sí dándose cuenta de su recíproco amor; si lo ignoran, habrá amor, pero no amistad. Requiérese que entre ellas exista alguna suerte de comunicación, que es precisamente el fundamento de la amistad.

Según la diversidad de dicha comunicación, la amistad es también diversa. Las comunicaciones son diferentes según la diferencia de bienes que se comunican entre sí. Si son bienes falsos y malos, la amistad es *falsa* y *vana*. Si se trata de bienes verdaderos, la amistad es *verdadera;* y cuanto más excelentes sean los bienes, más excelente será la amistad».

Veamos ahora cómo describe cada una de estas tres amistades:

a) Amistades malas.—«La comunicación de los deleites carnales es propensión mutua y cebo brutal que no puede recibir el nombre de amistad entre los hombres, como no podría decirse en esa relación que tienen amistad los jumentos y los caballos. Y si no existiera otra comunicación en el matrimonio, no existiría en él amistad alguna; pero como, además de esto, existe

danos tienen *relaciones;* los magnates tienen *cortesanos;* los *déspotas y tiranos* tienen *siervos*. Sólo los hombres virtuosos tienen *amigos*. Es porque la verdadera y desinteresada amistad sólo puede fundarse en la virtud.

[9] II-II,23,1.

[10] *Introducción a la vida devota* p. 3.ª c. 17 y 19.

la comunicación de la vida, de la industria, de los bienes, de los afectos y de una indisoluble fidelidad, la amistad del matrimonio es una de las verdaderas y santas amistades».

b) AMISTADES FRÍVOLAS.—«La amistad fundada en comunicación de placeres sensuales es grosera e indigna del nombre de amistad, como la que se basa en dotes frívolas y vanas que dependen de los sentidos. Llamo placeres sensuales a los que se relacionan inmediata y principalmente en los sentidos externos, como el placer de contemplar la hermosura, de escuchar una voz melodiosa, de tocar y cosas semejantes. Llamo dotes frívolas a ciertas habilidades vanas que los espíritus débiles consideran perfecciones... Como todo se relaciona con los sentidos, las amistades que de ello provienen se denominan sensuales, vanas y frívolas, y merecen más el nombre de locura que de amistad».

c) AMISTADES VERDADERAS.—«Ama a todo el mundo con amor de caridad, pero no profeses amistad más que a los que pueden hablar contigo de cosas virtuosas. Cuanto más exquisitas sean las virtudes que jueguen en el intercambio de esta amistad, más perfecta será ella. Si la comunicación tiene por objeto la ciencia, tu amistad será muy digna de alabanza, y mucho más todavía si se fundamenta en la virtud, en la prudencia, en la discreción, en la fortaleza y en la justicia. Y si se funda en la caridad, en la devoción, en la perfección cristiana, entonces, ¡amistad preciosa! Será excelente porque procede de Dios; excelente, porque a Dios tiende; excelente, porque su lazo de unión es Dios; excelente, porque durará para siempre en Dios. ¡Cuán hermoso es amar en la tierra como se ama en el cielo, y aprender a amarse en este mundo como amaremos eternamente en el otro!

No hablo aquí del amor simple de caridad, porque éste se debe a todos los hombres. Me refiero a la amistad espiritual, mediante la cual, dos, tres o más almas se comunican su devoción, sus afectos espirituales, y forman un solo espíritu entre sí. ¡Qué bien pueden cantar esas almas dichosas: *Mirad cuán bueno y cuán agradable es vivir los hermanos en unión!* (Ps 132,1). Sí, porque el bálsamo de la devoción se comunica de corazón a corazón mediante continua participación, de forma que se puede decir que *Dios ha hecho descender sobre esta amistad su bendición y la vida por los siglos de los siglos* (Ps 132,4).

Todas las otras amistades me parecen sombras, comparadas con ésta; y sus lazos, ligaduras de vidrio o de estopa, comparadas con el lazo fuerte de la santa devoción, que es de oro. No contraigas amistades de otra clase; pero no hace falta descuidar o despreciar para esto las amistades que la naturaleza o tus obligaciones te obligan a cultivar entre parientes, allegados, bienhechores, vecinos y otros semejantes; sólo me refiero a las elegidas expresamente por ti».

663. 3. Desviaciones peligrosas.—Es menester andar muy sobre aviso para que las amistades buenas y verdaderas se mantengan siempre dentro de sus auténticos límites y no desborden nunca el cauce de la virtud y del bien. Porque, si es cierto que un buen amigo es un poderoso estímulo para la virtud, no lo es menos que apenas puede encontrarse una fuerza destructora más formidable que la de una mala amistad.

El paso de una a la otra clase de amistad se hace con frecuencia de una manera gradual e insensible, sobre todo entre personas de diferente sexo:

«Se comienza—dice San Francisco de Sales [11]—por amor virtuoso; mas si no se usa discreción, pronto anda en juego el amor frívolo; después, el sensual, y últimamente, el carnal. El mismo riesgo puede haber en el amor espiritual si no se está alerta, aunque el peligro no sea tan grande, porque su pureza y candor hacen resaltar más las argucias de Satanás; por eso cuando él pretende adulterar este amor, procura que las acciones menos honestas se vayan filtrando de manera insensible».

Ahora bien: ¿cuáles son las señales o manifestaciones por las que pueda entreverse que una amistad, al principio sana y virtuosa, comienza a desviarse por caminos torcidos que pueden llevar a una verdadera catástrofe espiritual? El P. De Guibert señala con acierto las siguientes [12]:

«El más característico parece ser el *exclusivismo* en los afectos y relaciones. Así, no poderse tolerar una señal de cariño dada a otro por el amigo; o cuando se conversa con él, aun de cosas indiferentes y sin secreto, sentir desagrado con la llegada de un tercero a quien se le mira como a un intruso; los celillos hacen sospechosa la amistad que les da ser. Ocurre también el estar pensando sin cesar en el amigo, aun durante la oración, el estudio, el trabajo absorbente; se experimenta la necesidad de verle a cada momento, de hablarle; y gran inquietud si no estaba donde se le esperaba. Se tienen charlas inacabables y fuera de propósito cuando están juntos; hay intercambio exagerado de donecillos y otros ligeros testimonios de afecto. Falta mutua franqueza con tendencia a excusarlo todo en el amigo. Existe la tendencia a secretear aun las confidencias más insustanciales y, *a fortiori*, si hay algo tal vez en estas relaciones que instintivamente requiera la necesidad de ocultarlo».

En la práctica se notará también que una amistad comienza a desviarse por el camino de lo sensible hacia lo sensual y carnal si se producen los siguientes efectos:

a) Entre un grupo de personas, *la mirada se escapa con insistencia* hacia una determinada.

b) *Vuelco en el corazón* ante su presencia inesperada (movimiento puramente *afectivo, pasional*, no sensual todavía).

c) Aparición de esa persona *en el sueño*. Razón: al faltarle el control del entendimiento y de la voluntad, la vida pasional aparece y se manifiesta en toda su plenitud en el sueño.

La CONDUCTA PRÁCTICA para controlar esta desviación afectiva es la siguiente:

a) Al iniciarse con cierta insistencia los primeros síntomas de la desviación afectiva, cortar rápidamente; con serenidad, sin nerviosismo, pero de una manera del todo decidida y tajante. Al principio cuesta mucho menos que si dejamos imprudentemente que tomen fuerza aquellas primeras manifestaciones.

[11] Ibid., c.20.
[12] *Lecciones de Teología espiritual* (Madrid 1953) vol.1 lect.32 p.411.

b) Si la amistad sensible y sensual ha arraigado ya fuertemente en el corazón, el peligro es grave y el remedio urgente. Hay que romper a raja tabla—buscando, quizá, un pretexto para suavizar la determinación ante el amigo—esa amistad que a nada bueno puede conducir a ninguno de los dos. Lo mejor sería trasladarse a vivir a otro lugar donde fuera imposible encontrarse con la peligrosa amistad. No siempre será posible, sin embargo. Escuchemos, en este último caso, a San Francisco de Sales [13]:

«El que no se puede alejar, ¿qué debe hacer? Es necesario que evite toda conversación a solas, toda entrevista secreta, toda mirada tierna, las sonrisas afectuosas y, en general, toda suerte de comunicaciones que pueden alimentar este fuego pestífero y maloliente; o, por lo menos, si necesariamente tiene que hablar con el otro, que sea para manifestarle de manera dura y tajante que ha jurado permanecer eternamente separado de compañía tan perniciosa. Yo digo a voz en grito a todos aquellos que han caído en desgraciados amores: «¡Corta, rompe, rasga! Es necesario destruir, deshacer los lazos, romper o cortar. Se trata de ataduras que no tienen valor alguno. No hay que andar con miramientos en un amor tan contrario al amor de Dios...»

«¡Ah!—me dirás—, pero ¿no es ingratitud incalificable romper de pronto con una amistad?» ¡Dichosa la ingratitud que nos hace gratos a Dios. No, no será ingratitud, sino grande beneficio que harás a la otra persona, pues rompiendo los lazos que a ella te unen, romperás también los suyos, que son comunes; y, aunque de momento no se dé cuenta del bien que recibe, lo reconocerá muy pronto, cantando contigo en acción de gracias: «*¡Oh Señor!, has roto mis lazos; te sacrificaré una ofrenda de alabanza e invocaré tu santo nombre*» (Ps 115,7).

ARTICULO 4

EL APOSTOLADO

664. El apostolado, en cualquiera de sus formas, realizado con verdadero espíritu sobrenatural, puede y debe representar para el cristiano una verdadera fuente de santificación. Examinaremos su *concepto, grados, obligatoriedad, formas* y *relaciones entre el apostolado y la perfección cristiana.*

665. 1. **Concepto.**—Vamos a precisar su significado nominal y su contenido real.

a) NOMINALMENTE, la palabra *apóstol* viene del vocablo griego ἀπόστολος, derivado del verbo ἀποστέλλω = enviar, y significa *enviado, mensajero, embajador.*

En el Nuevo Testamento se emplea esta palabra para designar, unas veces, a los doce grandes discípulos de Jesucristo, a los que hay que añadir los nombres de Matías, Pablo y Ber-

[13] Ibid., c.21.

nabé, que son los *apóstoles* por antonomasia; pero otras veces se da también el nombre de apóstoles a toda clase de predicadores del Evangelio, incluso no pertenecientes a la jerarquía eclesiástica. Así San Pablo escribe en su carta a los Romanos: *Saludad a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de cautiverio, que son muy estimados entre los apóstoles* (Rom 16,7).

Nótese que las palabras *misión* y *apostolado*, lo mismo que *misionero* y *apóstol*, son etimológicamente equivalentes. Misión y misionero vienen del verbo latino *mitto*, que significa *enviar*; exactamente igual que las palabras *apóstol* y *apostolado*, que, como hemos dicho antes, proceden del verbo griego ἀποστέλλω, que significa también *enviar*.

b) REALMENTE. La significación nominal o etimológica de la palabra *apóstol* nos ha puesto en la ruta de su verdadero significado o contenido real. Porque, en el sentido eclesiástico que aquí nos interesa, *apóstol* no es, en definitiva, sino un *enviado de Dios para predicar el Evangelio a los hombres*. Lo dice expresamente San Pablo (Rom 1,1) y es doctrina común en toda la tradición eclesiástica. La expresión *apostolado* no significa otra cosa que *la obra y actividad propia del apóstol*.

666. 2. **Grados.**—Pero la palabra *apóstol* es indudablemente *analógica* y se aplica en muy diversos grados a los diferentes sujetos de atribución. Según esto, podemos distinguir sin esfuerzo, a base de los datos de la Sagrada Escritura, y de la tradición, hasta seis grados o categorías distintas de apostolado:

1.° El apostolado en su grado eminente, como supremo analogado de la escala analógica del mismo, corresponde por derecho propio a Nuestro Señor Jesucristo, que es el enviado del Padre para traer al mundo la buena nueva y el mensaje redentor (Io 3,17; 8,16; 17,3.8.18.21, etc.). De El reciben el mandato y la misión apostólica todos los demás apóstoles (Io 20,21).

2.° En segundo lugar corresponde a los *apóstoles* por antonomasia, o sea, a los doce discípulos escogidos por Cristo—a los que hay que añadir los nombres de Matías, Pablo y Bernabé—y enviados por El a predicar el Evangelio a toda criatura (Mc 16,15).

3.° El tercer puesto lo ocupan el *Romano Pontífice*, sucesor de San Pedro, y los *obispos*, sucesores de los demás apóstoles y herederos de la *misión ordinaria* que Jesucristo les confió; aunque no de la *misión extraordinaria* como fundadores de la Iglesia ni de *los carismas personales*, si exceptuamos al Romano Pontífice en lo tocante al privilegio de la infalibilidad.

4.° Los simples *sacerdotes* enviados por el Papa y los obispos con alguna misión jurisdiccional que participa directamente de la potestad eclesiástica.

5.° Los *seglares* encuadrados en alguna organización apostólica, entre las que destaca la Acción Católica, que, sin participar en modo alguno en la potestad propiamente eclesiástica o jurisdiccional, tiene parte en las actividades ejecutivas de la misma bajo la dirección de la jerarquía y como instrumentos de la misma.

6.º En sentido amplísimo, finalmente, puede llamarse *apóstol* cualquier persona que realiza alguna acción de apostolado (catequesis, buenos consejos, etc.), aunque sea por su propia cuenta y razón y sin misión oficial alguna.

667. 3. **Obligatoriedad.**—Precisada la noción de apóstol y de apostolado y los diferentes grados en que se puede participar de este último, interesa demostrar ante todo la obligatoriedad del apostolado para todos los miembros de Cristo sin excepción. Nadie puede eximirse de este sacratísimo deber, si bien afecta a los cristianos en grados muy diversos, según la mayor o menor elevación en que se encuentren colocados por la divina Providencia en la escala analógica que acabamos de recorrer.

He aquí las principales razones o fundamentos teológicos de la obligatoriedad universal del apostolado:

1.º Es una exigencia de la caridad para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos.

a) Para con Dios.—El amor egoísta y sensual es exclusivista: no quiere que nadie participe de su gozo, quiere saborearlo a solas. Se explica muy bien por la limitación y pequeñez de la criatura sobre la que recae. Pero el amor de Dios, al caer sobre un objeto infinito e inagotable, lejos de disminuir crece y se agiganta a medida que se comunica a los demás. Por eso es imposible amar de veras a Dios sin sentir arder en las propias entrañas el fuego del apostolado. Un amor de Dios que permaneciera indiferente a las inquietudes apostólicas sería completamente falso e ilusorio. «Una sola cosa deseo—decía Santa Teresita del Niño Jesús—: hacer amar a Dios». Es el deseo fundamental y primario de todas las almas auténticamente enamoradas de Dios. Volveremos sobre esto al hablar de las relaciones entre la perfección y el apostolado.

b) Para con el prójimo.—La caridad para con el prójimo nos obliga a desearle y procurarle toda clase de bienes, principalmente los de orden espiritual que se ordenan a la felicidad eterna. Imposible, pues, amar al prójimo con verdadero amor de caridad sin la práctica afectiva y efectiva del apostolado, al menos en la medida y grado compatibles con nuestro estado de vida y con los medios y procedimientos a nuestro alcance.

c) Para con nosotros mismos.—Se ha dicho, con razón, que la limosna material beneficia mucho más a quien la da que a quien la recibe, porque, a cambio de una cosa material y temporal, se adquiere el derecho a una recompensa espiritual y eterna. Esto mismo hay que aplicarlo, con mayor razón aún,

a la gran limosna espiritual del apostolado. Es cierto que el que la recibe se beneficia también en el orden espiritual y trascendente; pero ello sin perjuicio alguno, antes con gran ventaja de su mismo bienhechor. Al entregarnos a las fatigas apostólicas en bien de nuestros hermanos, acrecentamos en gran escala nuestro caudal de méritos ante Dios. He aquí de qué manera el apostolado no solamente es una exigencia, sino una práctica excelente y simultánea del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

2.º Es una consecuencia del dogma del cuerpo místico de Cristo.

Dios se valió del apóstol San Pablo para regalar a su Iglesia el tesoro doctrinal de la teología del cuerpo místico de Cristo. Tesoro infinito, de fecundidad inagotable para la vida cristiana. Mucho se ha escrito sobre él, y tenemos la dicha de poseer una maravillosa síntesis en la luminosa encíclica del papa Pío XII [1]. Pero acaso en ningún otro aspecto ofrece posibilidades tan magníficas para el teólogo como en el relativo al deber de apostolado que de él se desprende, con naturalidad y sin esfuerzo, para todos los cristianos. No se concibe, en efecto, que los miembros de un mismo y único organismo sobrenatural permanezcan indiferentes ante la salud y bienestar de los demás.

a) El bautismo, al incorporarnos al cuerpo místico de Cristo, nos ha vinculado de tal modo a nuestra divina Cabeza y a cada uno de nosotros entre sí, que nadie puede desentenderse de los demás sin cometer un atentado, un verdadero crimen contra los miembros de ese mismo cuerpo místico, que repercute inevitablemente sobre su divina Cabeza. El *a mí me lo hicisteis* del juicio definitivo tendrá su aplicación perfecta tanto en la línea del bien como en la del mal (Mt 25,40 y 45).

b) La confirmación.—Las exigencias del bautismo se vigorizan y refuerzan con el sacramento de la confirmación, que nos hace soldados de Cristo y nos da la fortaleza necesaria para librar las batallas del Señor. El soldado tiene por misión defender el bien común. Un soldado egoísta es un contrasentido. Por eso el confirmado tiene que ser apóstol por una exigencia intrínseca de su propia condición [2].

668. 4. **Formas.**—Sin embargo, también aquí caben distintas modalidades y grados. No todos los cristianos están obligados a practicar el apostolado en el mismo grado y, sobre todo, en la misma forma. Cabe distinguir el apostolado como *estado*, como *vida* y como *práctica*.

a) Como estado, el apostolado corresponde propiamente al Romano Pontífice y a los obispos, sucesores legítimos de los apóstoles, a quienes ha

[1] Hemos recogido un amplio resumen de la misma en otro lugar de esta obra (cf. n.78).
[2] Cf. III,72,2.

encomendado el mismo Cristo la misión augusta de perpetuar las funciones y ministerios apostólicos hasta la consumación de los siglos (Mc 16,15).

b) Como vida, es la que corresponde a cualquier sacerdote que haya recibido legítimamente la misión apostólica de anunciar el Evangelio al pueblo. Entre esta falange aguerrida de apóstoles de Jesucristo ocupan lugar destacado, por la trascendencia de su apostolado, los misioneros en tierra de infieles, encargados de dilatar los dominios de la fe cristiana hasta invadir al mundo entero.

c) Como práctica, es el ejercicio de cualquier actividad apostólica, con misión canónica o sin ella. Esta última es la que se extiende también a los fieles seglares, que han de ejercitar el apostolado—en virtud de aquellas exigencias que recordábamos arriba—, al menos en su propio ambiente, por todos los medios a su alcance.

669. 5. Relaciones entre el apostolado y la perfección cristiana.—Examinado el concepto de apostolado—siquiera sea con la brevedad extrema a que nos obliga la extensión e índole de nuestra obra—veamos ahora cuáles son sus relaciones íntimas con la perfección cristiana.

a) El apostolado, parte o efecto formal de la perfección.—Santo Tomás prueba hermosamente que el celo apostólico es un efecto del amor [3]. Sobre todo, cuando el amor alcanza una gran intensidad, tiende a derramarse al exterior. Es imposible amar a Dios «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas»—primer mandamiento de la Ley, en cuya práctica perfecta consiste la perfección cristiana—sin que sienta el alma el celo devorador por la gloria de Dios y el ansia incontenible de apostolado. He aquí de qué manera el apostolado es inevitablemente un efecto formal de la perfección cristiana. No hay ni puede haber ninguna forma de perfección cristiana que pueda prescindir o desentenderse de esta proyección apostólica hacia los demás. En la Iglesia de Cristo todo es solidario y colectivo. El aislamiento egoísta es un pecado, y la santidad que prescinda del bien de los demás es una ilusión. Nadie, ni siquiera la monja de clausura o el religioso contemplativo, puede renunciar a ser apóstol sin cometer un crimen contra el cuerpo místico de Cristo y sin destruir la misma vida contemplativa en su concepto integral. La monja de clausura y el contemplativo tienen asignada también una misión apostólica elevadísima que, a la vez que un deber irrenunciable, constituye para ellos uno de sus timbres de gloria más preciados. Ellos no han de ser apóstoles con el ejercicio de la palabra y de las actividades exteriores, diametralmente opuestas al espíritu de su vocación contemplativa; pero han de serlo, y en grado

[3] I-II,28,4.

éminente, con su oración, con sus sacrificios, con su ejemplo y testimonio ante la sociedad paganizada de nuestros días.

Nuestro inmortal Donoso Cortés escribió la siguiente frase: «Creo que hacen más por el mundo los que oran que los que pelean; y que si el mundo va de mal en peor, consiste esto en que son más las batallas que las oraciones» [4]. Y un obispo misionero afirmaba que diez monjas carmelitas orando le ayudarían más que veinte misioneros predicando.

No cabe la menor duda. La caridad para con Dios, cuando es legítima y verdadera, enciende en nuestras almas la caridad para con el prójimo. El apóstol San Juan llega a decir que miente el que diga que ama a Dios si no ama también al prójimo (1 Io 4,20), y entre los actos de amor, ninguno tan auténtico como el celo y ardor apostólico por colmar al prójimo de bienes espirituales.

b) UNIÓN ÍNTIMA, NECESARIA PARA QUE LA PERFECCIÓN SEA AUTÉNTICA Y EL APOSTOLADO FECUNDO.—Entre perfección y apostolado ha de haber—hay necesariamente cuando son auténticas—una relación estrechísima y una influencia recíproca y continua. Es clásica la fórmula de que la vida interior es el alma de todo apostolado y la garantía de su eficacia. Esta afirmación se apoya en los principios más firmes de la teología católica.

Como es sabido, al establecer el Doctor Angélico la comparación entre la vida activa y la contemplativa, concluye que esta última es más perfecta y meritoria que la activa, ya que —entre otras razones que allí expone—es más perfecto y meritorio el ejercicio directo del amor a Dios, objeto de la vida contemplativa, que el del amor al prójimo, objeto inmediato de las actividades exteriores [5]. Pero añade poco después que la *vida mixta* es más perfecta que cualquiera de las otras consideradas aisladamente, porque reúne las excelencias de ambas e imita más de cerca la vida de Nuestro Señor Jesucristo, modelo supremo de perfección [6].

La dificultad está en precisar el verdadero concepto de *vida mixta*. Porque no hay ningún estado de vida activa que no reivindique para sí algún principio director o alguna influencia fontal de la vida contemplativa. Con lo que, si no se procede con mucha cautela y rigor teológico, cabe el peligro de concluir que la vida propiamente activa no existe y que toda la actividad apostólica—cualesquiera que sean su origen, finalidad y modo de desempeñarla—entra de lleno en el concepto de *vida mixta* y es, por consiguiente, superior a la vida meramente contemplativa. Esto sería un

[4] DONOSO CORTÉS, *Obras completas* t.2 p.227 (BAC, Madrid 1956).
[5] Cf. II-II,182,1,2.
[6] Cf. II-II,188,6.

gravísimo error que no afectaría únicamente a la serena región de los principios, sino que tendría enorme y perniciosa repercusión en la práctica.

¡No! No toda actividad apostólica se beneficia sin más y como *ex opere operato* de las excelencias de la vida mixta. Esta, según el Doctor Angélico y la tradición teológica universal, es aquella que procede de la *plenitud de la contemplación*[7]. Es un desbordamiento hacia fuera de la propia vida sobrenatural. Tiene dos aspectos absolutamente inseparables: contemplar y comunicar a los demás lo contemplado: *contemplari et contemplata aliis tradere*[8]. Ninguno de los dos aspectos se puede descuidar sin destruir en su propia raíz el concepto mismo de la *vida mixta*. Sin el elemento contemplativo tendríamos pura actividad exterior: *vida activa*. Sin la proyección apostólica al exterior, tendríamos pura contemplación: *vida contemplativa*. Y en ninguno de los dos casos realizaríamos el concepto de la *vida mixta*. La vida mixta es, por consiguiente, sólo aquella en que las actividades apostólicas sean un *efecto y una redundancia* de la propia contemplación. De donde hay que concluir que, cuando estas actividades apostólicas, por muy numerosas e intensas que sean, no emanan de un alma auténticamente contemplativa que arde en el amor de Dios, no pueden reivindicar para sí la dignidad y excelencia de la *vida mixta*: son mera actividad exterior, pura y simple *vida activa*, muy inferior de suyo a la vida contemplativa y —*a fortiori*—a la *vida mixta* auténticamente tal. Por eso el Doctor Angélico insiste cuidadosamente en que, cuando el contemplativo sea llamado a las actividades apostólicas, esto no debe hacerse a manera de *resta*—substrayendo o recortando algo a la vida contemplativa—, sino a manera de *suma*, añadiéndolo como combustible a la propia vida de unión con Dios: *hoc non fit per modum substractionis, sed per modum additionis*[9].

¿Quiere decirse con esto que un apóstol que no viva una vida interior exuberante está condenado irremisiblemente a la esterilidad y al fracaso? Aplicado al sacerdote en la totalidad de su ministerio, nos parece que no. No vale invocar aquí el argumento de que «nadie da lo que no tiene ni más de lo que tiene». Porque una buena parte de las actividades ministeriales del sacerdote tienen eficacia por sí mismas—*ex opere operato*—independientemente del valor personal del que los administra. En este sentido, el sacerdote no da *lo suyo*, sino únicamente lo *de Dios*, o sea, lo que Dios pone en sus manos, por muy indignas y pecadoras que sean. Esto es verdad. Pero no cabe tampoco la menor duda de que en todas aquellas otras actividades cuya eficacia se toma en buena parte de la eficiencia del instrumento—*ex opere operantis*—(y son todas las actividades sacerdotales excepto las que se refieren a la válida administración de los sacramentos) el grado de santidad y perfección del ministro de Dios estará en proporción directa e inmediata con la eficacia sobrenatural de su apostolado; y un pobre cura de Ars, ignorante y despreciado, pero ardiendo en amor divino, convertirá

[7] «Ex plenitudine contemplationis derivatur» (II-II,188,6).
[8] «Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari» (ibid.).
[9] Cf. II-II,182,1 ad 3.

más pecadores y llevará más almas a Dios que todos los profesores juntos de la Sorbona de París.

Es, pues, indispensable una unión íntima y entrañable de la vida contemplativa y de la activa para realizar el concepto auténtico de *vida mixta* y asegurar la autenticidad de la perfección cristiana y la fecundidad del apostolado. Por eso es preciso evitar con todo cuidado los errores y desviaciones peligrosas por ambos extremos.

c) ERRORES Y DESVIACIONES PELIGROSAS POR AMBOS EXTREMOS.—Sin duda alguna, en orden al apostolado son mayores los errores y peligros que provienen de una sobreestima exagerada de la vida activa que de una exaltación enfermiza de la vida contemplativa: el activismo y americanismo, la llamada por los últimos papas *herejía de la acción*, es error mucho más funesto que el quietismo. De todas formas, todo error es pernicioso, y hay que huir cuidadosamente de los dos extremos viciosos para colocarse en el término medio, justo y equilibrado, en el que consiste la virtud.

a) *El exceso de actividad* incontrolada conduce casi siempre a la herejía de la acción y al fracaso personal del hombre que la viva. Conocidas son las palabras de un varón tan apostólico como el cardenal Lavigerie: «Para un apóstol no hay término medio entre la santidad completa—al menos deseada y perseguida con fidelidad y coraje—y la perversión absoluta». La experiencia, por desgracia, confirma diariamente la sombría perspectiva de esta frase. El hombre, devorado por la fiebre de la acción, se entrega más y más a las actividades exteriores: ficheros, estadísticas, organizaciones, prensa, radio, cine, fiebre devoradora de movimiento...

¿Vida de piedad profunda, de continua e intensa oración? ¿Breviario recitado *digne, attente ac devote?* ¿Larga preparación para celebrar la santa misa y entrañable y prolongada acción de gracias? ¿Lectura y meditación, actos de piedad personal? «No hay tiempo para ello—se dice—; los tiempos son muy malos, las fuerzas del mal se organizan cada ver mejor; es preciso oponerles el valladar de nuestra resistencia, organización a organización, actividad a actividad. ¡Si pudiéramos atenderlo todo! Nos gustaría mucho la vida de oración, ponernos en contacto con el Señor en el Sagrario... ¡Qué pena! No tenemos tiempo para ello». Así discurren estos pobres extraviados. El resultado de este insensato razonamiento suele ser la pérdida del espíritu de fe, la tibieza y el hastío de la vida de oración y, demasiadas veces, por desgracia, la defección ruidosa y el escándalo de la apostasía final.

b) *El quietismo.* En diametral oposición a este gran error, trata de refugiarse en la oscuridad e indolencia otra gran aberración disfrazada de prudencia sobrenatural. Es el *quietismo*, ridícula caricatura del recogimiento y vida contemplativa, que coincide, en realidad, con el más repugnante egoísmo cuando no se despeña hasta el abismo de la sensualidad, como tantas veces nos testifica la historia. El quietista «no quiere meterse en nada». So pretexto de concentración y oración, se encastilla en su aislamiento y ociosidad sin pensar en nadie fuera de sí mismo ni preocuparse de otra cosa que de sus propios intereses. No ha oído—o no ha querido escuchar—el grito

de angustia del divino Redentor: *Fuego he venido a traer a la tierra y ¿qué he de querer sino que arda?* (Lc 12,49).

Es muy cómodo no «meterse en nada» ni abandonar un instante la dulce ociosidad—*il dolce far niente*—; pero no es lícito con esta actitud bastarda llamarse discípulo de aquel divino Maestro que precisamente por haberse metido en todo acabó muriendo en lo alto de una cruz.

d) La fórmula justa y equilibrada.—Es preciso evitar cuidadosamente y por igual ambos extremos viciosos. La fórmula justa y equilibrada nos la da el Doctor Angélico en aquella expresión lapidaria que ya hemos recordado más arriba: *Contemplari et contemplata aliis tradere.* Contemplar las cosas divinas a través de la oración y del estudio y comunicar después a los demás el agua limpia y cristalina que se desborde de la plenitud de nuestra propia vida sobrenatural.

ARTICULO 5

La dirección espiritual

670. San Francisco de Sales, *Vida devota* I,4; P. La Puente, *Guía espiritual* IV,2; P. Rodríguez, *Ejercicio* III tr.7; Scaramelli, *Directorio ascético* I,3; Faber, *Progreso* 18; Desurmont, *Charité sacerdotale* § 183-225; Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y dirección*; Plus, *La dirección espiritual*; Ribet, *L'ascétique* 34-40; Schrijvers, *Principios* I.3 p.3; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.184-222; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* I,17; Tanquerey, *Teología ascética* n.530-57; Naval, *Curso de ascética y mística* n.22-35 (104-117 en la 8.ª ed.); Études Carmelitaines: *Dirección espiritual y psicología* (Bilbao 1954).

A. Nociones previas

671. 1. **Naturaleza de la dirección espiritual.**—Por dirección espiritual se entiende *el arte de conducir las almas progresivamente desde los comienzos de la vida espiritual hasta las cumbres de la perfección cristiana.*

Examinemos un poquito la definición:

a) «El arte...»—Empleamos esta expresión en un sentido puramente metafórico. En realidad, la técnica de la dirección espiritual constituye una verdadera *ciencia práctica* que, bajo la dirección de la prudencia sobrenatural, tiene que aplicar al caso concreto planteado por la psicología especial de una determinada alma los grandes principios de la teología dogmática, moral y ascético-mística. Pero, hablando en lenguaje metafórico, bien se la puede considerar como un *arte,* toda vez que, teniendo por finalidad levantar hasta el cielo una especie de edificio sobrenatural—según la bella metáfora de San Pablo [1]—, realiza, en cierto modo, la *recta ratio factibilium,* que es el objeto propio del arte [2].

b) «... de conducir las almas...»—La dirección espiritual es eminentemente dinámica, orientadora. Tiene por objeto señalar a las almas el verdadero camino para llegar a la unión con Dios. Ese camino deberá recorrerlo el alma—indudablemente—; pero incumbe al director trazarle la ruta que

[1] 1 Cor 3,9: «Dei enim sumus adiutores; Dei agricultura estis, *Dei aedificatio estis*».
[2] Cf. I-II,57,4.

deberá seguir en cada momento de su vida espiritual. No se trata de *empujar*, sino de *conducir suavemente*, respetando la libertad de las almas.

c) «... PROGRESIVAMENTE...»—El caminar debe ser firme y sin rodeos ni desviaciones. Pero también sin saltos ni precipitaciones imprudentes. El director debe conducir al alma gradual y progresivamente, no exigiéndole en cada momento más de lo que el alma pueda dar de sí con arreglo a las gracias que Dios vaya derramando sobre ella (cf. Mt 23,4).

d) «... DESDE LOS COMIENZOS DE LA VIDA ESPIRITUAL...»—La dirección debe comenzar inmediatamente que el alma, bajo el impulso de la gracia, se decide a emprender el camino de la perfección cristiana. En todas las etapas de ese camino hay infinidad de escollos y dificultades, que, según la providencia ordinaria de Dios, no se podrán superar sin la vigilancia y ayuda de un experto director espiritual.

e) «... HASTA LAS CUMBRES DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA».—Es el objetivo o finalidad misma de la dirección espiritual. El director debe orientar todas las energías del alma hacia su plena e íntima unión con Dios, o sea, hasta la cumbre de la santidad. Un director medio letrado y asustadizo —como diría Santa Teresa [3]—, que se contente con mantener a las almas en una vulgar mediocridad y no las estimule sin descanso hacia una perfección cada vez mayor, hará gran daño a las mismas e incurrirá en una grave responsabilidad ante Dios [4].

672. 2. **Importancia y necesidad.**—Según el testimonio de la Tradición, la dirección espiritual es *moralmente necesaria* para alcanzar la perfección cristiana. San Vicente Ferrer no vaciló en escribir en su famoso *Tratado de la vida espiritual* las siguientes terminantes palabras: «Nunca Jesucristo otorgará su gracia, sin la cual nada podemos hacer, a quien teniendo a su disposición un varón capaz de instruirle y dirigirle, desprecia esta ayuda persuadido de que se bastará a sí mismo y de que encontrará por sí solo todo lo que es útil para su salvación» [5].

Se prueba la necesidad moral de la dirección:

1.º POR LA AUTORIDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA.—No hay en la Sagrada Escritura ningún texto claro y terminante que aluda directamente a esta cuestión, pero lo insinúa suficientemente en multitud de textos. Véanse, por ejemplo, los siguientes:

«Sigue el consejo de los prudentes y no desprecies ningún buen consejo» (Tob 4,18).

«Si uno cae, el otro le levanta; pero ¡ay del solo, que, si cae, no tiene quien le levante» (Ecl 4,10).

«No hagas nada sin consejo, y después de hecho no tendrás que arrepentirte» (Eccl 32,23).

«El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16).

«Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2 Cor 5,20).

[3] Cf. *Vida* 5,3; 13,14, etc.
[4] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.56.
[5] SAN VICENTE FERRER, *Tratado de la vida espiritual* p.2.ª c.1 (ed. Valencia 1950) p.43-44.

Pueden citarse, además, los ejemplos de Cornelio, enviado a San Pedro (Act 10,5), y el de San Pablo a Ananías (Act 9,6), etc.

2.º POR LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA.—La Iglesia rechazó siempre la emancipación del director, preconizada por los falsos místicos con el pretexto ilusorio de dejar a las almas en mayor libertad bajo la acción del Espíritu Santo, y ha recomendado siempre la obediencia y sumisión a un sabio y experimentado director. Recogiendo este sentir de la Iglesia, León XIII, en carta al cardenal Gibbons, afirma terminantemente que esto ha sido siempre lo que han practicado los santos de todas las épocas y que los que rechazan esta doctrina incurren en verdadera temeridad. He aquí sus propias palabras:

«Añádase, además, que *los que tratan de santificarse*, por lo mismo que tratan de seguir un camino poco frecuentado, están más expuestos a extraviarse, y por eso *necesitan más que los otros un doctor y guía*. Y esta manera de proceder siempre se vio en la Iglesia; esta doctrina fue profesada unánimemente por todos los que, en el transcurso de los siglos, florecieron por su sabiduría y santidad; y los que la rechacen no podrán hacerlo sin temeridad y peligro» [6].

3.º POR LA PRÁCTICA UNIVERSAL DE LA IGLESIA.—Desde los tiempos apostólicos, en efecto, aparece en la Iglesia la práctica de la dirección espiritual. Es cierto que se citan ejemplos de santidad alcanzada sin director espiritual—lo cual prueba que la dirección no es absolutamente necesaria—; pero la ley general es que, al lado de las almas más perfectas, se encuentra un sabio director, que las inicia y gobierna hasta llevarlas a la santidad. Y a veces se establece una corriente de mutua influencia sobrenatural entre ambos. Recuérdense los ejemplos de San Jerónimo y Santa Paula, del Beato Raimundo de Capua y Santa Catalina de Siena, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal, de San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac, etc.

4.º POR LA NATURALEZA MISMA DE LA IGLESIA, en la que la enseñanza y el gobierno se realizan por vía de autoridad. Nada más opuesto al espíritu del cristianismo que el buscar en sí mismo la regla de vida. Tal fue el error de los protestantes, que abrió la puerta a los excesos del libre examen y del más desenfrenado iluminismo.

5.º POR LA MISMA PSICOLOGÍA HUMANA.—Nadie es buen juez de sí mismo, aun presupuesta la máxima sinceridad y buena fe. Cuando se nos exponen con claridad, comprendemos mu-

[6] LEÓN XIII, carta al cardenal Gibbons *Testem benevolentiae*, del 22 de enero de 1899; véase en DE GUIBERT, *Documenta Eccles. christ. perfectionis studium spectantia* n.568.

cho mejor los estados del alma ajena que los de la nuestra propia. La misma situación clara y fácil cuando se trata de los demás, viene a resultar oscura y complicada cuando se trata de nosotros mismos. Y es que no podemos prescindir de una serie de factores sensibles, de imaginación, de egoísmo, de interés, de gusto y aficiones, o de escrúpulos y preocupaciones excesivas, que vienen a enturbiar la claridad de la visión y a entorpecer el dictamen de la razón práctica.

COROLARIOS.—1.º Por todas estas razones aparece plenamente justificada la afirmación tajante de San Vicente Ferrer que hemos recogido más arriba.

2.º La necesidad del director espiritual no es, sin embargo, absoluta e indispensable para todos. Si las condiciones en que tiene que vivir un alma le impiden tener la conveniente dirección espiritual (v.gr., aldeanos o monjas de clausura con un solo capellán incompetente o sin espíritu apostólico), Dios suplirá con sus inspiraciones internas la falta de guía exterior. Pero la dirección se hace indispensable—según la providencia ordinaria de Dios—para todo el que pueda fácilmente tenerla.

B. El director

673. 1. **Definición.**—Es *el sacerdote encargado de conducir a un alma hacia la perfección cristiana.*

a) «EL SACERDOTE...»—¿Se requiere necesariamente que el director espiritual sea sacerdote?

Aunque no se puede establecer una ley absoluta y universal, ordinariamente hay que decir que sí. Es convenientísimo que lo sea por las siguientes razones [7]:

1.ª Por la economía general del orden sobrenatural, que ha reservado al sacerdote el papel de maestro.

2.ª Por la íntima conexión—a veces fusión—con el oficio de confesor.

3.ª Por la mejor preparación teórica y práctica para dirigir almas que ordinariamente suele tener el sacerdote.

4.ª Por la gracia de estado sacerdotal.

5.ª Por la práctica de la Iglesia, que prohíbe terminantemente la intromisión en las almas a los no sacerdotes—aunque sean superiores religiosos—, aleccionada por los inconvenientes que fácilmente se originan de ello (cf. el cn.530).

Sin embargo, por vía de excepción, no habría inconveniente en admitir, en algún caso, la dirección voluntariamente escogida de una persona prudente y experimentada ajena al sacerdocio. Hay algunos hechos históricos, no sólo entre los padres del desierto y en los primeros abades benedictinos, que no eran sacerdotes, sino en épocas más recientes, v.gr., los de San Francisco de Asís y San Ignacio de Loyola, antes de 1537; y hasta no faltan casos de dirección espiritual realizada por mujeres, como Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús.

b) «... ENCARGADO...»—¿Por quién?

[7] Cf. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.190.

REMOTAMENTE—tratándose de un sacerdote—, por Dios y por la Iglesia, ya que en la misma ordenación sacerdotal va implícita la misión de santificar a las almas por todos los medios posibles; uno de los cuales es, indudablemente, la dirección espiritual.

PRÓXIMAMENTE, la misión concreta y especial de dirigir a una determinada alma supone dos elementos esenciales: la *libre elección* del dirigido y la *libre aceptación* del director.

1.º *La libre elección del dirigido.*—Ninguna potestad humana puede obligar a un determinado súbdito a aceptar la dirección de un *determinado* director. Al señalar la Iglesia a los conventos de religiosas un determinado confesor, lo hace únicamente para facilitarles la práctica de la confesión sacramental, pero dejándolas siempre en libertad para confesarse con cualquier otro sacerdote que reúna las condiciones requeridas (cf. los cn.519-523). En todo caso, el oficio de confesor no se identifica necesariamente con el de director espiritual.

Los seminaristas pueden ser obligados—como norma disciplinar—a pasar periódicamente por el despacho del director espiritual del seminario, pero no están obligados a someterse forzosamente a su dirección.

2.º *La libre aceptación del director.*—La misión pastoral obliga al párroco y a todos aquellos que por razón de su cargo tienen cura de almas a oír *ex iustitia* las confesiones de sus súbditos siempre que lo pidan razonablemente (cf. cn.892). La obligación de los demás sacerdotes es sólo *de caridad*. Pero la dirección espiritual propiamente dicha, aun en aquellos casos en que se realice a la vez que la confesión sacramental, es una función enteramente distinta de la simple administración del sacramento de la penitencia, que supone una nueva carga, con frecuencia penosa y llena de responsabilidad. Y no consta en ninguna ley divina ni eclesiástica que el sacerdote tenga *obligación estricta* de imponerse esa nueva carga. Queda, pues, en libertad para aceptarla o rechazarla, aunque siempre será verdad que hará una excelente obra de *caridad* si acepta una misión tan propia y proporcionada a sus funciones sacerdotales. Su negativa a dirigir una determinada alma no quebrantaría la justicia, pero sí fácilmente la caridad, que es virtud más excelente.

c) «... DE CONDUCIR A UN ALMA...»—Por conducir entendemos la misión de guiar, orientar, señalar a un alma la ruta que debe seguir en su marcha hacia la unión con Dios. Esta orientación ha de referirse tanto a los obstáculos y peligros que ha de evitar como a las obras positivas que ha de practicar. Volveremos más extensamente sobre esto al señalarle al director sus oficios y obligaciones.

d) «... HACIA LA PERFECCIÓN CRISTIANA».—Es la finalidad misma de la dirección espiritual, como ya vimos. Y en esto se distingue el director espiritual del simple confesor. El confesor es, ante todo, un *juez* que goza de verdadera potestad en el fuero interno—conferida por la Iglesia—, y puede, dentro del ámbito de su jurisdicción, obligar estrictamente al penitente. Su misión fundamental es perdonar, en nombre de Dios, los pecados, para lo cual debe, ante todo, disponer al penitente en orden a la válida y fructuosa absolución sacramental. El director espiritual, en cambio, no goza en cuanto tal de ninguna jurisdicción en el fuero interno, no puede obligar estrictamente a su dirigido, a no ser que éste haya emitido libérrimamente voto especial de obedecerle[8], ni tiene por misión el perdón de los pecados, sino el perfeccionamiento progresivo del alma en orden a su plena santificación. Esto suscita una cuestión complementaria que vamos a examinar.

[8] Este voto, por otra parte, no es aconsejable ordinariamente, como veremos en su lugar.

674. 2. **Confesión y dirección.**—*¿Es necesario o conveniente que el director espiritual sea a la vez confesor ordinario del dirigido?* La respuesta debe ser con distinción: no es estrictamente necesario, pero sí convenientísimo.

a) No es estrictamente necesario.—1.° Porque de suyo son dos funciones enteramente distintas y, por lo mismo, separables.

2.° Porque a veces es materialmente imposible (v.gr., en las ausencias del director, durante las cuales necesite el dirigido confesarse).

3.° Porque el confesor ordinario (v.gr., de monjas de clausura) puede ser un excelente administrador del sacramento de la penitencia, pero acaso no reúna las condiciones necesarias para dirigir a una determinada alma.

4.° En los casos de comunicación epistolar con un director ausente [9].

b) Pero es convenientísimo.—1.° Por la íntima relación entre ambos ministerios. Aunque no se requiere, naturalmente, que en cada confesión haya también dirección espiritual. Esta última puede realizarse, v.gr., una vez al mes o cuando las necesidades especiales del dirigido lo reclamen.

2.° Para mayor robustecimiento de la autoridad del director, que en cuanto tal no tiene jurisdicción alguna sobre el dirigido.

3.° Por la conveniencia de que la dirección se ejerza en el confesonario (sobre todo si se trata de mujeres).

4.° Porque favorece mucho la unidad de la vida espiritual en el alma del dirigido.

5.° Para no multiplicar los entes sin necesidad, con peligro de fomentar la vanidad del dirigido.

Nota bene.—El maestro de novicios y su socio y el superior del seminario o de un colegio pueden ser directores espirituales de sus súbditos, pero no confesores ordinarios de los mismos (cn.891).

675. 3. **Cualidades del director espiritual.**—Al hablar de las cualidades que ha de poseer el director espiritual, se impone una división primaria que dice relación a la manera de afectar a la dirección misma. Unas se refieren *específicamente* a ella, de tal manera que constituyen como las cualidades *esenciales* del director en orden a la técnica de la dirección. Otras se refieren más bien a la personalidad moral del director, de tal manera que sin ser absolutamente esenciales a ella contribuyen eficazmente a una dirección perfecta y acabada. A falta de una terminología consagrada por el uso, denominaremos a las primeras *cualidades técnicas*, y a las segundas, *cualidades morales* del director. Naturalmente que tanto unas como otras se refieren, no a la dirección misma, sino a la persona del director, pero con los matices especiales que acabamos de señalar.

676. A. **Cualidades técnicas del director.**—Acaso nadie como Santa Teresa de Jesús haya señalado con tanta precisión las cualidades técnicas que ha de tener un buen director

[9] Volveremos sobre las ventajas e inconvenientes de la dirección epistolar (cf. n.705).

espiritual. Tiene que ser *sabio, discreto* y *experimentado*. Escuchemos a la insigne Doctora Mística:

«Así que importa mucho ser el maestro *avisado*, digo de buen entendimiento, y que tenga *experiencia*; si con esto tiene *letras*, es grandísimo negocio. Mas si no se pueden hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más; porque letrados pueden procurar para comunicarse con ellos cuando tuvieren necesidad. Digo que a los principios, *si no tienen oración, aprovechan poco letras*. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos. De devociones a bobas nos libre Dios» [10].

Con el parecer de Santa Teresa coincide plenamente el de San Juan de la Cruz:

«Y adviértase que para este camino, a lo menos para lo más subido de él y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, demás de ser *sabio y discreto*, es menester que sea *experimentado*. Porque para guiar el espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá» [11].

Expongamos detalladamente estas cualidades fundamentales:

677. 1.ª **Ciencia.**—La ciencia del director espiritual ha de ser vastísima. Porque, aparte del conocimiento profundo de la *Teología dogmática* —sin el cual se expone a errar en la misma fe al emitir su dictamen sobre fenómenos aparentemente sobrenaturales—y de la *Teología moral*—sin el cual ni siquiera podrá desempeñar convenientemente el oficio de simple confesor—, ha de conocer a fondo la *Teología ascética y mística*, principalmente lo relativo a los principios fundamentales de la vida espiritual: en qué consiste la perfección, a quiénes y de qué manera obliga, cuáles son los obstáculos que hay que apartar, las ilusiones que se han de evitar, los elementos positivos que es preciso fomentar. Ha de conocer particularmente todo lo relativo a la vida de oración: sus diferentes grados ascético-místicos, las pruebas que Dios suele enviar o permitir en las almas contemplativas (noche del sentido, del espíritu, arideces, persecuciones, asaltos diabólicos, etcétera). Ha de ser un buen psicólogo, conocer perfectamente la teoría de los diferentes temperamentos y caracteres, la influencia que haya podido ejercer sobre el dirigido el medio ambiente en que ha vivido, la educación recibida, etc., etc. Ha de conocer también los principios fundamentales de la psicopatología, los casos anormales, las enfermedades nerviosas y mentales más frecuentes. En fin, es menester que posea un conocimiento cabal de las reglas para el discernimiento de los espíritus, sobre todo si dirige almas en las que aparecen fenómenos extraordinarios y gracias gratis dadas.

No siempre se requieren conocimientos tan amplios y profundos para la dirección ordinaria de las almas. Tratándose de principiantes y aun de almas simplemente piadosas, bastará de ordinario que su director posea la ciencia habitual en un sacerdote suficientemente docto y experimentado.

[10] SANTA TERESA, *Vida* 13,16; cf. 5,3; 13,14 y 17; 25,14; *Camino* c.5, etc.
[11] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.30.

Pero para la dirección de almas extraordinarias o anormales se requiere una ciencia superior a la ordinaria. En todo caso, el sacerdote tiene obligación, en virtud de su mismo oficio de confesor, de poseer la ciencia suficiente para hacerse cargo de estos casos extraordinarios, que en la práctica abundarían mucho más si hubiera directores competentes y llenos de espíritu apostólico que impulsaran a sus dirigidos hacia las grandes alturas de la perfección cristiana. Y en último término, conocida la propia incompetencia para dirigir una determinada alma, tiene obligación de recomendarle que se ponga bajo otra dirección. De no hacerlo así incurriría en una grave responsabilidad ante Dios, al «entremeter su tosca mano en cosa que no entiende, no dejándola a quien la entienda» [12].

678. 2.ª Discreción.—La palabra *discreción* viene del verbo latino *discernere*, que significa distinguir, separar, dividir. Con esa expresión, en efecto, queremos significar un conjunto de cualidades que miran, ante todo, a la claridad y penetración de juicio para distinguir en cada caso lo verdadero de lo falso, lo recto de lo torcido, lo conveniente de lo perjudicial. Es una de las dotes más importantes que debe poseer el director espiritual. Supone principalmente tres cosas: prudencia en las decisiones, claridad en los consejos y firmeza y energía en exigir su cumplimiento.

a) PRUDENCIA EN LAS DECISIONES.—La prudencia, definida por Aristóteles como la «recta ratio agibilium» [13], es la virtud moral que dirige al entendimiento para que juzgue rectamente sobre lo que debe hacerse en los casos particulares. Tiene grandísima importancia en la vida moral, ya que ella debe regular el ejercicio y la práctica de todas las demás virtudes [14]. Debe brillar ante todo en los gobernantes y es absolutamente indispensable en el director espiritual [15].

La prudencia verdadera se subdivide en tres especies:

1.ª *Natural o adquirida.*—Es la prudencia *humana* que, guiándose por las luces de la recta razón, busca los medios más oportunos para conseguir un fin honesto. El director espiritual puede y debe servirse de ella en lo que sea aprovechable en el gobierno de las almas, fomentándola e incrementándola con el estudio de las ciencias psicológicas y experimentales y una intensa y profunda reflexión personal.

2.ª *Sobrenatural o infusa.*—La prudencia natural o adquirida, aunque muy útil, no es suficiente para la dirección de las almas, ya que, tratándose de una empresa estrictamente sobrenatural, no bastan las luces de la simple razón natural; se requieren, ante todo, los grandes principios de la fe. Esto es lo propio de la prudencia sobrenatural o infusa. ¡Cuántas cosas exige la prudencia sobrenatural, que no acierta a comprender la simple prudencia humana por rebasar las luces de la simple razón natural! El director tiene que tener esto muy presente para no condenar, en nombre de una prudencia puramente natural y humana, muchas cosas que Dios aprueba y bendice, tales como las grandes penitencias, los sacrificios heroicos, la inmolación de sí mismo por la salvación de los demás, etc. Nada debe temer tanto el director como cortar el vuelo a las almas que han nacido para águilas en los caminos del Señor. Incurriría con ello en una gravísima responsabilidad. Sería el ciego que guía a otro ciego, hasta caer ambos en la fosa (Mt 15,14).

3.ª *El don de consejo.*—Pero a veces ni siquiera la prudencia infusa tiene suficiente luz para resolver una determinada situación, sobre todo tratán-

[12] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* canc.3 n.56.
[13] *In VI Ethic.* c.5 n.4.
[14] II-II,47.
[15] Remitimos al lector a los n.376-80, donde estudiamos ampliamente esta virtud.

dose de la dirección de las almas heroicas. El Espíritu Santo, principal director de esas almas, tiene a veces exigencias que rebasan no sólo la razón natural, sino las mismas luces ordinarias de la fe. Es menester entonces una *especial docilidad* para dejarse llevar de ese impulso divino, que parece locura ante los hombres, pero que es profunda sabiduría ante Dios (1 Cor 3,19). Esto es lo propio y específico del *don de consejo*, que es uno de los que con mayor insistencia y humildad ha de pedir el director espiritual para el acierto en el desempeño de su misión.

b) CLARIDAD EN LOS CONSEJOS.—La segunda condición que ha de reunir la discreción del director espiritual es la de la claridad en los consejos que dé a sus dirigidos y en las normas de conducta que les señale.

Esto supone principalmente dos cosas:

1.ª *Transparencia de pensamiento*, de tal manera que se eviten al dirigido toda clase de angustias e inquietudes en la interpretación de las normas o consejos del director. Este debe evitar a todo trance el lenguaje dudoso e indeciso; los «tal vez», «si le parece», «a no ser que prefiera», etc. Debe dar normas claras, fijas, bien concretas y determinadas, que no admitan dudas ni interpretaciones equívocas. Debe resolver los problemas del dirigido con un *sí* o *no* rotundos, aunque, desde luego, después de haberse tomado el tiempo necesario para una madura reflexión si el caso lo requiere. No debe dejar nunca ningún cabo por atar. Si el alma se da cuenta de que el director titubea y no está bien seguro de lo que dice, muy pronto perderá la confianza en él y abandonará la dirección o le hará perder toda su eficacia.

2.ª *Plena sinceridad y franqueza* para decirle al dirigido la verdad, sin tener para nada en cuenta respetos o motivos humanos. Faltaría gravemente a su deber el director que por no molestar al dirigido o *para que no se le vaya con otro* (¡!) dejara de señalarle sus faltas, disimulara sus ilusiones, sus defectos y sus yerros o exagerara las virtudes que practica. A este propósito escribe con mucho acierto un gran maestro de la vida espiritual:

> «¡Cuántas almas se encuentran que parecen muy virtuosas y están completamente vacías de virtud, porque están llenas de sí mismas y de la propia estimación, y no han encontrado todavía quien las haya desengañado diciéndoles que no han aprendido siquiera la primera lección de la vida espiritual!» [16]

Con prudencia y mansedumbre, pero a la vez con energía y fortaleza, el director debe manifestarle a su dirigido absolutamente toda la verdad. No olvide que está haciendo las veces de Cristo [17] y que deberá dar estrecha cuenta a Dios de la administración de sus poderes sacerdotales. Quien no se sienta con ánimo para decir la verdad, aunque sea a un superior o a una alta autoridad eclesiástica o civil, debe renunciar en absoluto a ejercer el cargo de director espiritual de esa determinada alma.

c) FIRMEZA Y ENERGÍA EN EXIGIR SU CUMPLIMIENTO.—El director ha de ponerse en guardia para no convertirse prácticamente en dirigido. Hay almas que tienen una habilidad extraordinaria para salirse siempre con la suya y conseguir que el director les «mande» lo que ellas quieren [18]. Con suavidad y dulzura, pero también con firmeza y energía inquebrantables, el director ha de cortar a raja tabla este abuso. Una vez emitido su dictamen con arreglo a las reglas de la prudencia, no han de hacerle cambiar jamás las súplicas y lágrimas del dirigido, a no ser que cambien substancialmente las

[16] P. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, *De dirección espiritual* (Salamanca 1934) p.34.
[17] «Pro Christo enim legatione fungimur» (2 Cor 5,20).
[18] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche* I,2,3.

circunstancias. El alma dirigida ha de tener la plena persuasión de que no tiene más que dos caminos: obedecer sin réplica o cambiar de director. Lo exigen así la dignidad del director y el bien del dirigido. Esta es, por otra parte, la única defensa que tiene el director para mantener su autoridad, ya que propiamente no tiene sobre el dirigido ninguna potestad de jurisdicción. A falta de ello, exija a su dirigido la obediencia y cumplimiento exacto de sus orientaciones, bajo pena de negarse a continuar la dirección.

No olvide, sin embargo, el director que no debe exigir jamás al dirigido nada que sea desproporcionado a sus deberes y obligaciones, a sus fuerzas y disposiciones actuales, a su condición y temperamento. No debe olvidar tampoco que una es la condición de los principiantes, otra la de los aprovechados y otra muy distinta la de los perfectos. Un rigor excesivo podría atemorizar a las almas y hacerlas desistir de sus anhelos de perfección. Pero, dentro de las posibilidades actuales del alma dirigida, reguladas por la prudencia y la caridad, debe ser inflexible en exigir la obediencia y sumisión más absolutas.

679. 3.ª **Experiencia.**—Es una de las más preciosas cualidades de que debe estar adornado el director espiritual. Esta experiencia ha de ser de dos clases: propia y ajena.

a) Experiencia propia.—Para la dirección de las almas ordinarias no se requiere mayor experiencia de la vida espiritual que la que suele tener cualquier sacerdote que desempeñe dignamente su sagrado ministerio; pero para la dirección de las almas escogidas, que han entrado ya de lleno en la vida mística, se hace casi indispensable que el director tenga alguna experiencia propia de esos caminos de Dios. Es verdad que una prudencia exquisita, junto con la ciencia competente de los estados místicos, podrá bastar en la mayoría de los casos para dirigir con acierto a estas almas; pero no lo es menos que, sin algo de experiencia personal, el director se verá desorientado y perplejo en multitud de circunstancias y ocasiones. Cuando comienzan a actuar intensamente en un alma los dones del Espíritu Santo, se produce un cambio tan completo y profundo en su panorama espiritual, se alteran y modifican de tal modo las mismas ideas y puntos de vista del dirigido, que el director que no conozca por sí mismo algo de esas profundas transformaciones que suele obrar el Espíritu Santo en las almas que se le entregan plenamente, andará desconcertado y sin saber qué determinación tomar. Ya Santa Teresa decía, hablando de los directores, que «a los principios, *si no tienen oración, aprovechan poco letras*» [19]. Y San Juan de la Cruz advierte —como ya vimos—que, para guiar estas almas, el director, «además de ser *sabio y discreto*, es menester que sea *experimentado*. Porque para guiar el espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá» [20].

¿Qué debe hacer el director cuando advierte que no tiene suficiente espíritu para guiar a una de estas almas extraordinarias?

Si puede fácilmente ponerla en otras manos más autorizadas que las suyas, debe hacerlo inmediatamente con toda sencillez y generosidad. Se expondría fácilmente, de lo contrario, a desorientar un alma grande y a frustrar, tal vez, una verdadera santidad, incurriendo con ello en una gravísima responsabilidad ante Dios. No olvidemos que glorifica mucho más a Dios la plena santificación de un alma que la conversión de mil pecadores. Pero si, por un conjunto de especiales circunstancias, el alma no podría encon-

[19] *Vida* 13,16.
[20] *Llama* canc.3 n.30.

trar fácilmente en otra parte una dirección adecuada, humíllese mucho el director delante de Dios, pídale insistentemente sus luces y gracias, estudie, reflexione, intensifique hasta el máximo su propia vida de oración, y confíe en la divina Providencia, que no dejará de ayudarle en aquella formidable empresa.

b) EXPERIENCIA AJENA.—Pero la propia experiencia tampoco basta para hacer un perfecto director espiritual. Porque, siendo tantos y tan diferentes los senderos por donde el Espíritu Santo conduce a las almas hasta la cumbre de la santidad, es menester contrastar la propia experiencia con la de otras muchas almas con el fin de aprender a respetar en cada una de ellas las vías especiales por donde Dios quiera conducirla. Gravísima imprudencia cometería el director que pretendiera guiar a todas las almas por el mismo camino e imponerles indistintamente sus puntos de vista personales, por buenos y excelentes que sean. Nunca debe olvidar que el verdadero director de esas almas es el Espíritu Santo, y que la misión del sacerdote se limita a secundar su acción divina, apartando los obstáculos que se presenten en la marcha y llevando al alma a una fidelidad cada vez más exquisita a las mociones interiores de la gracia. Para ello ayudará mucho el trato profundo y reflexivo con las almas.

680. B. Cualidades morales del director.—Son—decíamos—aquellas que, sin ser absolutamente indispensables para la técnica de la dirección, contribuyen poderosamente a su complemento y perfección. Las principales son cinco: intensa piedad, celo ardiente, bondad de carácter, profunda humildad y perfecto desprendimiento y desinterés en el trato con las almas.

Vamos a examinarlas una por una.

681. 1.ª Intensa piedad.—Es fácil comprender la necesidad de una piedad profunda en el director espiritual. Ordinariamente, en esto, como en todo, no suele ser el discípulo superior a su maestro (Mt 10,24-25). San Juan de la Cruz insiste mucho en esto:

> «Cuanto a lo primero, grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cúyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo» [21].
>
> «De donde, por más alta que sea la doctrina que predica y por más esmerada la retórica y subido el estilo con que va vestida, no hace de suyo ordinariamente más provecho que tuviese de espíritu» [22].

La razón de todo esto es porque nadie puede dar lo que no tiene ni más de lo que tiene. Y, estando desprovisto el maestro espiritual de espíritu interior o poseyéndolo muy débil y enfermizo, está radicalmente incapacitado para llevar a mayor altura el espíritu de su discípulo. Y no se diga que la santificación es obra del Espíritu Santo mediante su gracia y que ésta no necesita disposiciones en el instrumento que utiliza para comunicarse. Porque, aparte de que ese argumento prueba demasiado—ya que entonces habría que concluir que ni siquiera hace falta otra dirección espiritual que la del propio Espíritu Santo, contra el sentir unánime de la Tradición—, hay

[21] *Llama* canc.3 n.30.
[22] *Subida* III,45,2.

que añadir que Dios se acomoda ordinariamente a las disposiciones próximas de los instrumentos que utiliza y no suele prescindir de ellas sino por vía de excepción y de milagro.

La piedad del director espiritual debe estar informada por los grandes principios de la vida cristiana. Debe ser eminentemente *cristocéntrica*, hasta poder decir con San Pablo: «Para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia» (Phil 1,21). Todo debe girar en torno a la gloria de Dios, por la que debe sentir una verdadera obsesión. Ha de estar animado por un sentimiento vivo de nuestra filiación adoptiva, que le haga ver en Dios, ante todo, al Padre amorosísimo que se complace en que sus hijos se ayuden mutuamente como verdaderos hermanos y miembros de una misma familia. Ha de tener para con María todas las efusiones de la más exquisita ternura filial. Ha de practicar intensamente el recogimiento, el desprendimiento de todas las cosas del mundo; y ha de cultivar, ante todo, el espíritu de oración. Su ideal ha de consistir en realizar la suprema ilusión de San Pablo: morir al mundo y empezar a vivir, ya desde ahora, una vida escondida con Cristo en Dios (cf. Col 3,3).

Un director animado de estos sentimientos se encuentra en su propio ambiente cuando Dios le confía un alma de elección. Entiende su lenguaje, le habla en el mismo tono, se compenetra en el acto con los sentimientos que experimenta, comprende sus luchas y sus pruebas, se hace cargo de sus dificultades. Es que, en la experiencia ajena que se le confía, descubre los rasgos fundamentales de la suya propia. Hay un conocimiento experimental de Dios y de las cosas divinas que ninguna ciencia adquirida puede substituir. No cabe duda: la piedad ardiente es la primera y más fundamental de las cualidades morales que debe poseer un buen director de almas.

682. 2.ª Celo ardiente por la santificación de las almas.—Esta cualidad es una consecuencia inevitable de la anterior. Si la piedad del director es profunda y ardiente, su celo por la santificación de las almas alcanzará la misma intensidad, ya que el celo, según Santo Tomás, es una consecuencia del amor intenso [23]. El amor a Dios nos impulsa a trabajar en extender su reinado sobre las almas, y el amor a las almas hace que uno se olvide de sí mismo para no pensar más que en santificarlas ante Dios y para Dios. Este celo es el que impulsaba a San Pablo a hacerse todo para todos a fin de ganarlos a todos (1 Cor 9,22) y el que le hacía exclamar con caridad sublime: «¿Quién enferma que no enferme yo con él?» (2 Cor 11,29).

Sin este celo ardiente, la dirección espiritual resultará ineficaz para el alma, ya que le faltará el estímulo del director para seguir adelante a pesar de todas las dificultades; y se convertirá en una carga insoportable para el director, ya que de suyo es una misión dura y penosa, que requiere mucha abnegación y un gran espíritu de sacrificio.

683. 3.ª Bondad y suavidad de carácter.—El celo ardiente corre el peligro de convertirse en una intransigencia e incomprensión arisca—de lamentables resultados en la formación de las almas—si no va contrapesado con una inmensa bondad y suavidad de carácter. El director ha de estar animado de los mismos sentimientos de Nuestro Señor Jesucristo (cf. Phil 2,5), el Buen Pastor, que iba en busca de la oveja extraviada (Lc 15,4), que no quebraba jamás la caña cascada ni apagaba la mecha humeante (Mt 12,20) y que acogía a todos con inmensa bondad y compasión. No olvide que, como decía San Francisco de Sales, «se consigue más con una onza de miel que con un barril de hiel».

[23] «Zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit» (I-II,20,4).

«La perfección—advierte sabiamente Ribet [24]—es una obra difícil, sobre todo en sus comienzos, por los temores que inspira y los obstáculos que es preciso superar. Un rigor excesivo y reproches intempestivos tendrían por efecto desanimar a las almas y comprometer, acaso para siempre, la obra de su santificación. Esto es particularmente verdadero en las almas fuertemente tentadas, en espíritus poco abiertos, en caracteres susceptibles, en naturalezas débiles e inconstantes. La severidad les desconcierta, les exaspera, les impide la apertura del corazón, la confianza y la esperanza. La humana miseria y las dificultades de la virtud recomiendan, pues, en el director una paciencia inalterable».

El director, en efecto, ha de estar animado de sentimientos verdaderamente paternales, obsesionado únicamente por la altísima misión de formar a Cristo en las almas que Dios le confía, hasta poder decir con San Pablo: «¡Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros!» (Gal 4,19). Ha de ser para ellas el báculo que sostiene, no el palo que hiere y lastima. Las almas quieren ser tratadas con bondad. Ha de procurar el director atraerse su confianza y obediencia con una inmensa bondad y suavidad en su trato, sin perjuicio de mantener con energía inquebrantable los principios mismos de la dirección. Santa Juana de Chantal resumía sabiamente estos consejos al escribir a una superiora: «A medida que voy viviendo más, veo más claramente que la dulzura es necesaria para entrar y mantenerse en los corazones y para hacerles cumplir su deber sin tiranía. Porque, en fin de cuentas, nuestras hermanas son las ovejas de Nuestro Señor; nos está permitido, al conducirlas, tocarlas con el cayado, pero no aplastarlas» [25].

684. 4.ª Profunda humildad.—El director necesita también una gran dosis de humildad por tres razones principales. En primer lugar, por orden a Dios, que «resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (1 Petr 5,5). Sin luces especiales de Dios, ¿de qué podrían servir todas las ciencias y sabidurías humanas en una obra tan divina como la santificación de las almas?

En segundo lugar, por relación a sí mismo. El humilde desconfía de sí; no es audaz para resolver irreflexivamente las dificultades que se le presenten; estudia, medita, consulta si es preciso a otros más doctos que él, toma toda clase de precauciones para asegurar el acierto en sus decisiones. Con ello se evita a sí mismo los posibles disgustos que le ocasionarían sus desaciertos ante los hombres y, sobre todo, la grave responsabilidad que contraería con ellos ante Dios.

En tercer lugar, por orden a las almas. La humildad atrae y cautiva a todo el mundo. Una reprensión hecha con humildad se recibe con gusto y agradecimiento; mas, si se hace con soberbia y altanería, enojará a quien la recibe y causará mayores daños.

Imite el director a Jesucristo, que era «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29) y sólo buscaba en el trato de las almas la gloria de su Padre (Io 8,50), sin menoscabo de aquella energía divina con que corregía los vicios y pecados y manifestaba al mundo la verdad que le escandalizaba y habría de costarle la vida.

685. 5.ª Perfecto desinterés y desprendimiento en el trato con las almas.—El director ha de amar a las almas no por las satisfacciones y consuelos que puedan proporcionarle, sino únicamente para llevarlas a Dios. San Agustín advierte enérgicamente que «los que conducen las ovejas de

[24] *L'ascétique chrétienne* c.39 n.6.
[25] *Conseils à une Supérieure:* Vie et Oeuvres, vol.3 p.328 (edit. Plon).

Cristo como si fuesen propias y no de Cristo, demuestran que se aman a sí mismos y no al Señor»[26]. Y San Lorenzo Justiniano califica semejante proceder de *robo sacrílego*, ya que reivindica para sí lo que es de Cristo y reclama el Salvador imperiosamente[27].

Ni siquiera ha de importarle nada el agradecimiento o ingratitud de las almas. Ha de verlas con toda serenidad alejarse de su dirección espiritual y ponerse en manos de otro sin haberles dado ningún motivo para ello. Jamás ha de considerar a los demás directores como rivales y competidores en una misión en la que nadie puede tener la presunción de tener el monopolio y la exclusiva. Respete siempre la libertad de las almas; ámelas únicamente «en las entrañas de Jesucristo», como decía San Pablo (Phil 1,8); no acepte jamás de ellas regalitos y obsequios como recompensa humana de una labor enteramente divina; y, aunque puede aceptar y aun pedirles la ayuda de sus oraciones, no les imponga jamás el menor sacrificio o mortificación en provecho propio. Su norma única de conducta ha de inspirarse en la fórmula sublime del Apocalipsis: «Benedictio, et claritas, et sapientia, et gratiarum actio, honor, et virtus, et fortitudo *Deo nostro* in saecula saeculorum. Amen» (Apoc 7,12).

Estas son las principales cualidades morales de que ha de estar adornado el director espiritual. Precisamente por ser tantas y tan perfectas, escasean tanto los buenos directores de almas. San Juan de la Cruz afirma que «para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester»[28]. El Beato Juan de Avila, citando un texto del Eclesiástico (6,6), dice que hay que escogerlo «uno entre mil»[29]. Y San Francisco de Sales llega a decir «uno entre diez mil»[30]. Sin embargo, no hay que pensar que el alma que no puede tener un director del todo perfecto y acabado está incapacitada para llegar a la perfección. Si tiene ardiente deseo de santificarse y procura ser en todo fiel a la gracia, secundando las mociones internas del Espíritu Santo, no dejará de llegar a la cumbre aunque su director espiritual no reúna todas las condiciones requeridas y aun sin ninguna dirección humana. No olvidemos que la dirección espiritual, aunque utilísima y moralmente necesaria según la providencia ordinaria de Dios, no es absolutamente indispensable para las almas que, a pesar de su deseo y buena voluntad, no pueden encontrarla en ninguna parte o no tan buena como fuera de desear.

[26] «Qui hoc animo pascunt oves Christi ut suas velint esse, non Christi, se convincuntur amare, non Christum» *(Tract. 123 in Io.)*.

[27] «Optimum et acceptabile Deo opus est *pro honore ipsius* utilitatibus animarum insistere; illarumque continuum fructum spiritualem acquirere, *non sibi sed Domino*. Qui enim quidquid sibi vindicat quod debetur Christo, *fur et latro est*, eo damnabilior quo Deo cariora praedatur» *(De compl. Christ. perfect.)*.

[28] *Llama* canc.3 n.30.

[29] *Reglas muy provechosas...* n.9 *(Obras completas,* BAC t.1 p.1048).

[30] *Vida devota* p.1.ª c.4.

4. **Oficios y obligaciones del director espiritual.**—Los principales son los siguientes:

686. 1.º **Conocer el alma dirigida.**—Ante todo, debe el director conocer a fondo el alma que trata de dirigir. Su carácter, temperamento, inclinaciones buenas y malas, defectos, repugnancias, aficiones, fuerzas y energías, etc. Debe conocer, al menos en sus líneas generales, las cosas más importantes de su vida pasada: qué pecados principales cometió, a qué vicios estuvo sometida y por cuánto tiempo, qué medidas tomó para enmendarse de ellos y con qué resultado práctico, qué gracias recibió de Dios, qué progresos realizó en la virtud y por qué medios, cuáles son sus disposiciones actuales, qué intensidad alcanza el deseo de su propia santificación, qué sacrificios está dispuesta a realizar para lograrla, qué tentaciones padece, cuáles son los obstáculos y dificultades que experimenta.

Pero, fuera de casos verdaderamente excepcionales y rarísimos, guárdese de exigir al dirigido una relación *por escrito* de su vida pasada y, menos aún, de admitírsela si él mismo la propone. Tales escritos ofrecen no pocos inconvenientes, tanto por parte del dirigido—que fácilmente se ilusiona pensando en las autobiografías de algunos santos, y escribe, acaso, con vistas a la futura publicación de su vida y milagros—como por parte del director, a quien hacen perder un tiempo precioso y le ponen en peligro de quebrantar el secreto natural que esas relaciones exigen, ya que pueden fácilmente caer en otras manos indiscretas. La información del director debe ser *oral*, recibida directamente del dirigido o de otras personas que le conozcan a fondo, salvadas siempre la prudencia y discreción más elementales. Ni tiene obligación de creer al dirigido en todas sus manifestaciones—y en esto se distingue del *confesor*, que debe juzgar siempre según lo que el penitente le manifieste en su favor o en contra—, sino que puede y debe examinar despacio las cosas y no ser demasiado crédulo, sobre todo si se trata de mujeres de virtud poco acrisolada y abundan en sus relaciones los fenómenos extraordinarios y las gracias gratis dadas.

687. 2.º **Instruirla.**—El director debe dar al dirigido oportunas instrucciones teórico-prácticas con el fin de que sepa formarse conciencia recta y resolver por sí mismo sus propios problemas al menos en las cosas más fáciles y de menor importancia. Debe evitar las contestaciones demasiado autoritativas sin ninguna justificación doctrinal, a no ser tratándose de almas escrupulosas o excesivamente curiosas a quienes haya que corregir de este defecto. Ordinariamente procederá con acierto si muestra brevemente al dirigido de qué manera sus consejos se fundan en el dogma y se apoyan en la experiencia y práctica de la Iglesia. Eso da una gran autoridad al director, instruye al dirigido y llena su alma de una paz y seguridad que contribuirán poderosamente a su adelantamiento espiritual.

Pero evite cuidadosamente el director llevar al campo de la dirección las disputas y controversias de las diversas escuelas de espiritualidad cristiana, las cuestiones abstrusas de la Teología especulativa (predestinación, gracia eficaz, libertad humana, etc.) y, en general, todas las que tendrían únicamente por objeto satisfacer la curiosidad del dirigido, sin aportar nuevos elementos de mejora y progreso en su vida espiritual. Insista en los puntos fundamentales comunes a todas las escuelas (necesidad de la propia abnegación, del perfecto desprendimiento, de la fidelidad a la gracia, de la humildad profunda, etc., etc.) y procure fundar la perfección en el amor de Dios y del prójimo y en el exacto cumplimiento de los deberes del propio estado. Por aquí no hay peligro de extraviarse ni de perder el tiempo en cuestiones bizantinas. Esta dirección aprovechará a todas las almas, las

encauzará por el verdadero camino que han seguido siempre todos los santos y las hará llegar de hecho a la cumbre de la perfección. «La dirección que ha de darse a las almas *no ha de depender jamás de cuestiones discutidas*, sino de doctrinas admitidas comúnmente» [31].

688. 3.º **Estimularla.**—Son poquísimas las almas, aun entre las más adelantadas, que no necesitan esta ayuda. Débiles de voluntad, desiguales, inconstantes, antojadizas, volverían fácilmente atrás sin el estímulo y aliento del director. No olvide nunca el guía de almas que no es solamente un consejero encargado de resolver las dudas y dificultades que se le propongan, sino un verdadero educador y maestro que debe contribuir positivamente a la formación espiritual del alma que Dios le confía. Y de ningún otro modo podrá hacerlo mejor que con un aliento y estímulo constante. Debe infundir a las almas un sano optimismo—fundado en la confianza en Dios y en el desprecio de sí mismas—, de que están llamadas individualmente a la perfección y de que la alcanzarán de hecho si son fieles a la gracia. Debe tenderles paternalmente la mano cuando han caído y hacerles ver que sería de peores consecuencias para su vida espiritual el desaliento por la caída que la caída misma. Anímelas a aprovecharse de sus mismas faltas para incrementar su vigilancia y exactitud en el servicio de Dios [32]. Es incalculable el daño que se les podría hacer con un trato duro y áspero en el preciso momento en que esas almas destrozadas necesitan apoyo, confianza y estímulo para seguir adelante sin desfallecer en la penosa marcha hacia el ideal. Nada les anima y fortalece tanto como verse acogidas con inmensa bondad y misericordia, cuando creían merecer una áspera reprensión del que consideran representante directo y auténtico de Dios.

689. 4.º **Controlar su vida espiritual.**—Es una de las finalidades más importantes de la dirección espiritual. El alma no debe dar un solo paso—al menos si es de relativa importancia—sin contar con la aprobación expresa de su director espiritual. Plan de vida, método de oración, prácticas de devoción, de penitencia o de apostolado, materia del examen particular, etcétera, todo debe estar controlado por el director.

Pero limítese la dirección a las cosas estrictamente relacionadas con el aprovechamiento del alma en la vida espiritual. No tolere el director que se infiltren subrepticiamente en la dirección asuntos familiares, negocios temporales, preocupaciones humanas, sueños descabellados, etc., etc. Corte a raja tabla, con energía y rapidez, cualquier desviación en este sentido. Sea inflexible sobre todo en exigir la *brevedad máxima* en la manifestación de los problemas, sin perjuicio, no obstante, de atender largamente a las almas cuando realmente lo hayan menester. Si acostumbra a las almas desde el principio a esta manera de proceder, las educará excelentemente en un punto importante, se ahorrará a sí mismo lamentables pérdidas de tiempo y evitará, acaso, la impaciencia y desesperación de los que están guardando turno alrededor del confesonario.

690. 5.º **Corregir sus defectos.**—El director ha de saber compaginar la suavidad y dulzura de su trato con el imperioso deber de corregir los defectos del alma dirigida. Ha de tener siempre presente que, aunque la finalidad misma de la dirección es eminentemente *positiva*—llevar al alma hasta la cumbre de la perfección—, no podrá lograrse jamás ese ideal sin la constante labor negativa de corregir y arrancar defectos, que nunca faltan del todo en ninguna de las etapas de la vida espiritual. Y en esta corrección y

[31] TANQUEREY, *Teología ascética y mística* n.32a.
[32] Consúltese sobre esta materia la excelente obrita de TISSOT *El arte de utilizar nuestras faltas*.

enderezamiento de lo torcido ha de atender no solamente a los defectos *morales*, sino también a los *psicológicos* y *temperamentales*. Corrija la precipitación, ligereza, inconstancia, superficialidad, antojos y caprichos, puntos de vista equívocados, etc., y obligue a seguir una norma seria, fija, constante, invariable, que no deje margen a interpretaciones equívocas y escapaderas de amor propio. Humille a las almas haciéndolas ver que de sí mismas no tienen absolutamente nada, y que si el Señor se ha fijado en ellas, ha sido precisamente porque su amor y misericordia le inclinan siempre a compadecerse de los seres más flacos y miserables. No tolere nunca que el amor propio levante cabeza en ninguna forma. Y sin abatirlas, antes al contrario, estimulándolas y alentándolas, como hemos dicho antes, procure que las almas estén anonadadas ante su propia miseria, poniendo su confianza únicamente en la gracia de Dios y en la intercesión de María.

691. 6.º **Proceder progresivamente.**—La dirección ha de ser progresiva y acomodada al grado de virtud, al temperamento, edad y circunstancias actuales del dirigido, a imitación de San Pablo, que se hacía todo para todos (1 Cor 9,22), y no imponía sobre nadie cargas insoportables (1 Cor 3,2; cf. Mt 23,4). El maestro Daza estuvo a punto de desorientar a Santa Teresa por exigirle demasiado a prisa algunas cosas para las que la Santa no estaba preparada todavía [33]. Y sin caer en el extremo opuesto de «dejar hacer»—que esterilizaría por completo la dirección—, la prudencia del director deberá marcar en cada caso el límite máximo más allá del cual el alma no podría llegar con sus fuerzas actuales. Prácticamente, cuando trate de intensificar la vida espiritual del alma, propóngaselo *por vía de ensayo*. Observe cómo reacciona, si efectivamente le hace adelantar la nueva orientación o si se le convierte en carga abrumadora que le preocupa o conturba. Proceda siempre con energía y firmeza, pero al mismo tiempo con suavidad y paciencia, evitando por igual la negligencia y flojedad, que impediría el progreso por falta de estímulo, y el excesivo rigor, que lo haría imposible por desaliento del alma.

692. 7.º **Guardar secreto.**—Procure el director guardar la más absoluta reserva sobre las confidencias que haya recibido de las almas, no sólo porque muchas de ellas estarán con frecuencia relacionadas con el sigilo sacramental, sino porque—aun las recibidas sin carácter de confesión—obligan de suyo al silencio por el secreto natural de *oficio*, que es el que obliga más estrictamente en conciencia, como enseñan los moralistas. Las almas suelen llevar muy a mal esta clase de indiscreciones; y con frecuencia basta este solo capítulo para hacerles perder la confianza en su director. Sobre todo si se trata de almas muy adelantadas, con fenómenos y carismas sobrenaturales, hay que extremar la prudencia y discreción por los grandísimos inconvenientes que podrían seguirse de lo contrario. Reprima el director el prurito de querer comunicar esas cosas bajo el pretexto de edificación y no tema sobrepasarse nunca en el rigor y severidad de su silencio.

[33] Cf. *Vida* 23,8 y 9. Cf. *Avisos* n.9.

C. El dirigido

693. 1. **Definición.**—Es *toda alma que, aspirando seriamente a la perfección cristiana, se ha puesto voluntariamente bajo el régimen y gobierno de un director espiritual.*

a) «... TODA ALMA...»—Nadie absolutamente está excluido de la necesidad moral de someter las cosas de su alma al gobierno y control de un director. Ni siquiera los que ejercen profesionalmente el cargo de directores de almas, ni los grandes teólogos, ni los obispos, ni el mismo Sumo Pontífice. No sólo porque nadie es buen juez de sí mismo—aunque acaso lo sea excelente de los demás—, sino porque el valor y la eficacia de la dirección no reside únicamente en la solución teórica de las dificultades—que puede no ser necesaria ó imposible cuando el dirigido es más docto y competente que el mismo director—, sino en la fuerza estimulante de los consejos y exhortaciones del director y en la humildad, obediencia y sumisión del dirigido. El que por creerse superior a los demás desprecia los consejos de un prudente director, ya puede despedirse de alcanzar jamás la perfección cristiana.

b) «... QUE ASPIRANDO SERIAMENTE A LA PERFECCIÓN CRISTIANA...»—Sin esto, la dirección espiritual sería completamente inútil e imposible por faltarle su objeto propio. Para obtener la simple absolución de los pecados, para arrastrar una vida mediocre y enfermiza, sin ideales de perfección ni anhelos de santidad, no hace falta para nada un director espiritual; basta un simple confesor ocasional.

c) «... SE HA PUESTO VOLUNTARIAMENTE...»—Ya vimos cómo la elección de director es completamente voluntaria y libre por parte del dirigido. Examinaremos más abajo la cuestión de la elección (cf. n.702).

d) «... BAJO EL RÉGIMEN Y GOBIERNO DE UN DIRECTOR ESPIRITUAL».—Como es obvio, este gobierno se refiere exclusivamente a las cosas interiores de la vida espiritual. El director en cuanto tal no tiene jurisdicción alguna sobre su vida externa; y así, tratándose de una persona consagrada a Dios, se guardará mucho de imponerle ninguna carga que pueda perturbar en lo más mínimo las observancias regulares de su Orden; y, tratándose de una persona seglar, deberá acomodar su dirección a los deberes de su propio estado, haciéndola perfectamente compatible con ellos.

694. 2. **Cualidades y deberes del dirigido.**—Podemos distinguir dos categorías de deberes: A) con relación a la dirección misma, y B) con relación al director.

A. CON RELACIÓN A LA DIRECCIÓN MISMA.—Los principales son cuatro: plena sinceridad, docilidad y obediencia, perseverancia y discreción absoluta. Vamos a examinarlas por separado:

695. 1.º **Plena sinceridad y apertura del corazón.**—Es el primero y principal de sus deberes, pues sin esto se hace completamente imposible la dirección. El director ha de saberlo y controlarlo todo: las *tentaciones y flaquezas*, para que nos ayude a vencerlas o superarlas; nuestros *propósitos y resoluciones*, para someterlos a su examen y aprobación; las *inclinaciones*

buenas y malas, para que fomente las primeras y contrarreste las segundas; las *dificultades y estímulos;* los *triunfos y las derrotas;* las *esperanzas e ilusiones*..., todo se lo debemos manifestar con humildad y sencillez. Hay autores que exigen incluso la manifestación de la falta de confianza que se empiece a sentir con relación a él [34].

Por aquí se ve cuánto se equivocan los que practican el doble juego de utilizar al director únicamente para manifestar las cosas buenas o menos malas, dejando para un confesor desconocido sus verdaderas miserias y pecados [35]. En esta forma es imposible la dirección espiritual. Porque, aunque es verdad—como ya vimos—que no es absolutamente indispensable que un mismo sacerdote sea a la vez confesor ordinario y director espiritual, es preciso que, aun en los casos de doble personalidad, no se le oculte al director absolutamente nada de cuanto haya ocurrido, y menos que nada los propios pecados y miserias. Sin esto, fuera mejor renunciar a una dirección espiritual que es pura y simplemente un engaño y pérdida de tiempo.

Sin embargo, es menester no exagerar. Al director se le debe manifestar con absoluta sinceridad todo cuanto tenga alguna relación importante con la vida espiritual; pero sería un abuso manifiesto darle cuenta detallada de las más pequeñas incidencias y pormenores de la vida íntima del dirigido. Cien directores no bastarían para controlar esas nimiedades, que pueden y deben ser resueltas por las mismas almas. En los intervalos que separan las sesiones de dirección, el alma deberá decidir por su cuenta lo que deba hacerse en multitud de ocasiones no previstas ante el director. Dios aceptará, sin duda, como conforme a su divino beneplácito, todo cuanto se haya realizado con buena voluntad y simplicidad de corazón. Hay que ser prudente en esto como en todo, evitando todo cuanto pueda turbar la paz del alma y hacerla vivir en la inquietud o en la incertidumbre constante.

696. 2.º Plena docilidad y obediencia.—Es cierto que el director en cuanto tal, aun en las cosas pertenecientes a su oficio, no goza de una *autoridad* propiamente dicha, a la que corresponda el estricto deber de la obediencia, como corresponde, v.gr., al superior religioso. Sin embargo, el director no está colocado en un plano de igualdad o de mera amistad con el dirigido. Por su mismo cargo goza de cierta verdadera superioridad, como la del educador o maestro, a la que debe responder una verdadera docilidad y sumisión por parte del discípulo o dirigido, que, más que a la virtud de la obediencia, hay que atribuirla a la prudencia y humildad [36]. Sin esta docilidad y sumisión, la dirección espiritual carecería en absoluto de eficacia y se convertiría en pura pérdida de tiempo. Por esto, aunque desprovisto de autoridad en el sentido estricto de la palabra, el director debe exigir la obediencia omnímoda en las cosas pertenecientes a la dirección, bajo pena de negarse en absoluto a continuarla. El dirigido debe obedecer sencillamente, sin distinciones, cortapisas ni interpretaciones propias. La dirección tiene precisamente por objeto someterse a las orientaciones de un guía, del que se aceptan voluntariamente las luces, los consejos y las órdenes.

Y nótese que mucho peor que la desobediencia sería ingeniarse el alma para que no le mande el director más que lo que ella quiere. San Juan de la Cruz condena severamente esta ilusión y este abuso [37]. Sin embargo, no sería contrario a la obediencia tomar la iniciativa en señalar atractivos y repugnancias y hasta proponer respetuosamente objeciones con ánimo, no obstante, de obedecer humildemente si el director insiste a pesar de ellas.

[34] Cf. P. Crisógono, *Compendio de Ascética y Mística* p.2.ª c.1 a.5.
[35] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* I,2.4.
[36] Cf. De Guibert, *Theologia spiritualis* n.187-88.
[37] Cf. *Noche* I,2,3; 6,1-4, etc.

El alma obediente puede estar segura de no equivocarse y de mantenerse siempre dentro del ámbito de la voluntad de Dios.

COROLARIOS.—1.º ¿Qué hay que pensar del *voto de obediencia al director?* Hay ciertamente antecedentes en las vidas de los santos, pero en general hay que desaconsejarlo, ya que en la práctica suele traer mayores inconvenientes que ventajas [38]. Jamás ha de tomar el director la iniciativa, que sería manifiesto abuso de autoridad. Este abuso llegaría a su colmo si se hiciera añadir al voto de obediencia el de nunca mudar de director o el de no consultar jamás a otros. Pero si reiterada y espontáneamente pidiera el dirigido el simple voto de obediencia—para aumentar el mérito de su sumisión y docilidad—, podría tolerársele con estas condiciones: 1) que sea por pequeñas temporadas prorrogables; 2) relacionado únicamente con dos o tres materias bien claras y definidas (v.gr., el tiempo de oración, mortificaciones permitidas, etc.); 3) en un súbdito plenamente normal, sereno y equilibrado; 4) revocable en cuanto surjan dificultades o inquietudes.

2.º ¿Y en caso de *conflicto entre el superior y el director?* Hay que obedecer sin vacilar al superior aun cuando se tenga voto de obediencia al director. No sólo porque los votos privados de los súbditos religiosos no son firmes sin la aprobación del superior [39], sino porque, aun en el caso de haber emitido el voto de obediencia al director con autorización del superior religioso, éste nunca pierde sobre su súbdito la plena potestad de que goza sobre él en virtud de la misma profesión religiosa [40].

697. 3.º **Perseverancia.**—A nadie se le oculta la importancia de esta condición. El frecuente cambio de director por razones fútiles e inconsistentes; el pasarse largas temporadas prácticamente sin dirección; el cambiar continuamente de ejercicios, métodos y procedimientos de santificación; el dejarse llevar sin resistencia del capricho del momento o de una voluntad antojadiza y voluble en la práctica de las normas recibidas del director, esteriliza por completo la dirección y la hace prácticamente nula.

698. 4.º **Discreción absoluta.**—No olvide el dirigido que si su director está obligado al sigilo sacramental o al secreto natural, este último también le obliga a él con respecto a su director. Jamás debe confiar a otros los avisos, normas o consejos *particulares* recibidos de su director, ni siquiera a título de edificación de los demás. Esos consejos *particulares* dados en orden a una determinada alma y con vistas a su especial psicología y temperamento pueden no convenir a otras almas colocadas en distintas circunstancias o dotadas de un temperamento diferente. ¡Cuántos disgustos, rencillas, celos por parte de otras almas y otros mil inconvenientes se siguen a veces de la indiscreción de los penitentes! Naturalmente que esta indiscreción del dirigido será motivo más que suficiente para que el director le niegue en absoluto una dirección de la que tan indigno se muestra.

[38] Los principales inconvenientes son: aumento de responsabilidad en el director, inquietudes en el dirigido, pasividad exagerada (sobre todo en el alma femenina), multiplicadas entrevistas, apegos desordenados, etc. (cf. ITURBIDE, *Avisos sobre la dirección espiritual* p.58; P. GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, C.D., *Le voeu d'obéissance au directeur:* «Études Carmelitaines», mayo de 1951).

[39] Cf. II-II,88,6 c et ad 3.

[40] Cf. II-II,88,8 ad 3.

B. Con relación al director.—Los principales son: respeto, confianza y amor sobrenatural.

699. 1.º **Respeto.**—El primer deber del dirigido es el de un respeto profundo a su director. Ha de ver en él no al hombre dotado de estas o las otras cualidades, sino al representante legítimo de Dios y aun al mismo Jesucristo, cuyo lugar ocupa y cuyos intereses defiende. Si tuviese defectos corporales que aparecen con toda claridad al exterior, se guardará muy bien de criticarle o murmurar de él ante los demás, plenamente persuadido de que no es su director precisamente por aquellos defectos, sino únicamente en cuanto representante de Dios e investido de su autoridad. En todo caso, si no está conforme con él o sus cosas, tiene un procedimiento más eficaz y noble de remediarlo que la murmuración y la crítica: cambiar de director.

Este respeto profundo será, además, utilísimo para servir de freno a la excesiva confianza y amistad, manteniéndola siempre dentro de sus justos límites.

700. 2.º **Confianza.**—Sin embargo, al lado del respeto profundo, se impone también la más absoluta confianza. Sin ella sería muy difícil la plena apertura del corazón que es absolutamente indispensable, como hemos visto. Esta confianza ha de ser enteramente *filial* y tan absoluta, que ante nuestro director nos encontremos con el alma jubilosa y alegre, sin el menor recelo, con la mayor naturalidad, como si tuviéramos el alma de cristal y no nos importara nada que se nos transparente tal cual es, con todas sus miserias y flaquezas. Jamás debe el dirigido sentirse cohibido y tímido ante su director. Mientras no se llegue a esta intimidad y confianza no alcanzará la dirección toda su intensidad y eficacia.

701. 3.º **Amor sobrenatural.**—Ahora bien: esta intimidad y confianza, ¿ha de llegar hasta el amor? ¿Es lícito amar al propio director?

Esta pregunta plantea uno de los problemas más delicados que se pueden agitar en torno a la dirección espiritual. Y como no es un problema metafísico, sino que se plantea diariamente en el orden de los hechos, vamos a examinarlo con la atención que se merece.

En general, no hay inconveniente en responder afirmativamente, con tal de añadir al sustantivo *amor* el adjetivo *sobrenatural*. Las historias de los santos están llenas de estos afectos sobrenaturales aun tratándose de personas de diferente sexo [41]. Lo difícil del caso es que ese amor se mantenga siempre dentro del orden estrictamente sobrenatural. Esto es lo que hay que conseguir a todo trance. Pero ¿cómo lograrlo?

Examinemos en primer lugar las *causas principales* que pueden producir esa corriente afectiva entre el dirigido y el director [42]. Esto nos ayudará mucho a encontrar la recta solución de este problema.

a) Puede obedecer a cualquiera de las *causas generales* que engendran las demás amistades, ya sean *malas*, como la inclinación sensual; ya *buenas naturalmente*, como las buenas cualidades interiores y exteriores de la persona, o alguna circunstancia que establezca cierta afinidad entre las dos (del mismo origen, profesión, estudios...); o ya *sobrenaturales*, como la santidad o peculiares dones de la gracia.

b) Pero puede brotar también como un *efecto de la dirección misma*. He aquí cómo lo expone el P. De Guibert:

[41] Recuérdense los casos de San Jerónimo y Santa Paula, del Beato Raimundo de Capua y Santa Catalina de Siena, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal, de San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac, etc.

[42] Cf. De Guibert, *o.c.*, n.227-230, de quien recogemos toda esta doctrina.

«De la misma dirección fácilmente puede brotar un *afecto paterno* en el director, principalmente en los casos en que ha podido ya ayudar mucho al alma, o la conoce más necesitada de auxilio, o ve sus grandes esfuerzos, generosidad, celo, sacrificios en el servicio de Dios. Más aún: ordinariamente esas almas fervientes, conocidas mucho mejor y más íntimamente por el director, aparecen ante él mucho más santas que ante los ojos de los demás; y de la misma dirección nace también fácilmente un *afecto filial* en el alma dirigida de gratitud por los beneficios y auxilios recibidos, de confianza en el padre espiritual, por el sentimiento de la propia debilidad y el deseo de encontrar quien estimule y dirija; lo cual ocurre principalmente entre mujeres que, por la índole de su temperamento femenino, inclinado a buscar el auxilio del varón, encuentran en el director quien las oiga, a quien pueden libremente abrirles el alma y en quien puedan apoyarse en las dificultades que se presenten...» [43].

Ahora bien: de esta amistad, al principio tan legítima y sobrenatural, pueden derivarse serios peligros tanto para el director como para el dirigido. Escuchemos nuevamente al P. De Guibert, que trata este asunto con gran acierto y delicadeza:

«*a)* El grave peligro que puede haber, principalmente donde se produzca una amistad entre el director y la mujer, aumenta fácilmente por las necesarias comunicaciones de las cosas de conciencia, de las tentaciones, o acaso culpas... Ni se ha de creer demasiado fácilmente que el peligro no existe por las circunstancias de la edad, temperamento físico y otras semejantes.

b) Pero además de este peligro—del que se trata expresamente en la Teología Moral y Pastoral—hay otros muchos: porque donde esta amistad se hace puramente natural y sensible, aunque las circunstancias excluyan por completo el peligro de pecado grave, se producirán muchos pecados veniales (envidias, sospechas, pérdida de tiempo...) y fácilmente el escándalo de los demás (que acaso podrán sospechar cosas mucho más graves).

c) Hay que tener en cuenta, sobre todo, los perjuicios que tales amistades naturales han de ocasionar a la mutua santificación. Porque esta dirección se hace mucho más difícil (aunque a primera vista pudiera parecer lo contrario) y menos eficaz, por la falta de libertad, de verdadera autoridad y espíritu sobrenatural, por el mutuo respeto humano... Principalmente donde se reciben regalitos, se prestan servicios que establecen verdaderos vínculos, etc., ocurre lo que Santa Teresa advierte de todas aquellas amistades (*Vida* c.24, hacia el fin [44]), a saber: que ya no puede haber entre ambos aquella verdadera libertad del corazón sin la cual es imposible cualquier perfección de la vida cristiana» [45].

Ni vale oponer a estos argumentos los ejemplos de verdadera amistad sobrenatural entre el director y la persona dirigida que se encuentran en las vidas de los santos, porque lo único que prueban esos casos es que esta amistad sobrenatural es *posible*, pero no que esté exenta de serios peligros y dificultades. Nótese, además, que esas grandes amistades solían brotar entre dos almas ya muy adelantadas en la vida espiritual o al menos, dotada

[43] De Guibert, *o.c.*, n.227.
[44] N.5-8. Véanse también las maravillosas páginas que la Santa consagra a esta materia en su *Camino de perfección* c.6-7.—*N. del A.*
[45] De Guibert, *o.c.*, n.228.

una de ellas de eximia santidad; lo cual, desgraciadamente, escasea muchísimo en la práctica.

CONDUCTA PRÁCTICA DEL DIRECTOR.—En la práctica hay que extremar la prudencia y delicadeza, sin incurrir, no obstante, en el extremo contrario de una timidez excesiva rayana en el hurañismo y misantropía.

Examinemos los diferentes casos que se pueden presentar[46]:

a) Si se trata de un afecto *natural y sensible* (aunque no sea todavía gravemente peligroso), *mutuo* y conocido como tal por ambas partes, lo mejor será aconsejar a la persona dirigida que busque otro director. No sólo por el peligro evidente de que esa amistad sensible vaya degenerando en sensual y carnal, sino porque en tales condiciones apenas puede pensarse en una verdadera, seria y eficaz dirección espiritual, aun en el supuesto ilusorio de que jamás habrían de presentarse aquellos peligros.

b) Si el director experimenta en sí mismo cierto afecto natural *sensible* hacia la persona dirigida, examine seriamente delante de Dios si ese afecto perturba su espíritu, o le pone en peligro de tentaciones, o le quita la libertad para proceder con energía en la dirección, o trae algún otro inconveniente por el estilo. En cuyo caso, sin manifestar jamás ese afecto a la persona interesada (sobre todo si es mujer), procure buscar un pretexto para abandonar su dirección. Pero si, a pesar de ese afecto sensible, no se produce ninguno de aquellos inconvenientes y el director advierte *con sinceridad ante Dios* que posee plenamente el control de sus corrientes afectivas, puede continuar la dirección, extremando, no obstante, la prudencia y guardándose mucho de manifestar o dar a entender de algún modo a la persona interesada el afecto sensible que se siente por ella.

c) Si el director se siente amado por la persona dirigida sin que él experimente ningún afecto sensible hacia ella, examine si ese afecto perturba la tranquilidad de esa alma o le provoca tentaciones, etc., en cuyo caso debe aconsejarle y hasta exigirle con energía que cambie de director espiritual. Pero si se trata de un afecto meramente *sensible*, sin peligro próximo de que degenere en sensual o carnal, y más que con relación a la persona determinada del director se produce en esas almas con relación a cualquier persona que se interese material o espiritualmente por ellas, puede mantenerse la dirección, con tal de no fomentar con una conducta imprudente aquel afecto sensible y procurando con suavidad y energía sobrenaturalizarlo cada vez más.

D. Cuestiones complementarias

702. 1.ª **Elección de director.**—«Grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cúyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo; y cual el padre, tal el hijo»[47].

No todas las almas pueden elegir libremente su director espiritual. Las hay que no pueden tener trato más que con un determinado sacerdote (religiosas de clausura, aldeas pequeñas, etc.). En estos casos hay que aceptar la voluntad de Dios, y El se encargará de suplir las deficiencias del director si el alma procura ser fiel a la gracia y hace de su parte todo lo que puede.

[46] DE GUIBERT, *o.c.*, n.230. Véanse también las juiciosas observaciones del P. VACA en su libro *Guía de almas* p.4.ª.

[47] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.30.

Pero, fuera de estos casos excepcionales, la elección de director debe hacerse con arreglo a las siguientes normas [48]:

1.ª Pedirle a Dios en la oración las luces necesarias para proceder con acierto en cosa tan importante.

2.ª Examinar quién está adornado de mayor prudencia, bondad y caridad entre todos los sacerdotes que podemos elegir libremente.

3.ª Es preciso evitar que tomen parte en esta elección las simpatías naturales o, al menos, que sean ellas las que decidan como razón única o principal. Aunque tampoco conviene elegir al que nos inspira antipatía o repugnancia natural, ya que esto haría muy difícil la confianza y apertura del corazón, absolutamente indispensables para la eficacia de la dirección.

4.ª No proponerle en seguida que sea nuestro director. Conviene probar por experiencia durante una temporada si es el que necesitamos para nuestro adelantamiento espiritual.

5.ª En igualdad de circunstancias, elegir el más *santo* para los casos ordinarios, y el más *sabio* para los extraordinarios, como se infiere de la doctrina de Santa Teresa [49].

6.ª Una vez hecha la elección, no ser fácil en cambiar de director por razones fútiles e inconsistentes. Esto nos lleva de la mano a la cuestión del cambio de director.

703. 2.ª Cambio de director.—Es evidente que se puede cambiar de director cuando hay razones suficientes para ello. Sin embargo, no se ha de proceder a la ligera en la apreciación de la suficiencia de esas razones. Un cambio frecuente de director equivale a anular la dirección misma.

«Hay quienes son tentados de mudar de confesor por *curiosidad*, para ver cómo los gobernaría otro; cánsanse de oír siempre los mismos consejos, especialmente si son de cosas que no agradan a su natural; por *inconstancia*, porque no pueden perseverar por mucho tiempo en los mismos ejercicios; por *soberbia*, porque quieren ir con el director más afamado o más en candelero, o gustan de que les regalen los oídos; por cierta especie de *inquietud*, que es causa de que jamás estén contentos con el que tienen y de que estén siempre soñando en una perfección imaginaria; por un *deseo* desordenado de *manifestar su interior a diversos confesores* para que éstos se interesen por ellos o para asegurarse más; por *falsa vergüenza*, para ocultar al confesor ordinario ciertas flaquezas humillantes. Estos motivos son a todas luces insuficientes, y hemos de rechazarlos si queremos adelantar sin tregua en el camino del espíritu» [50].

¿Cuáles son los motivos serios o razonables para cambiar de director? Pueden reducirse a dos: cuando la dirección resulta *inútil* o *perjudicial*.

1.º La dirección resulta *inútil* cuando, a pesar de nuestra buena voluntad y sincero deseo de adelantar, no sentimos hacia nuestro director el respeto, la confianza o la franqueza indispensables para la eficacia de la dirección; o también cuando vemos que no se atreve a corregir nuestros defectos, no se preocupa de estimularnos en el camino de la virtud, no solu-

[48] Cf. NAVAL, *Teología ascética y mística* n.43 (125 en la 8.ª ed.).
[49] SANTA TERESA, *Vida* 13,16-18; *Camino* 5,2; *Moradas sextas* 8,8.
[50] TANQUEREY, *Teología ascética* n.556.

ciona nuestro problemas, no muestra interés especial por nuestra santificación, etc.

2.º Resulta *perjudicial:*

a) Cuando advertimos claramente que el director carece de la ciencia, prudencia y discreción necesarias.

b) Cuando fomenta nuestra vanidad, tolera fácilmente nuestras faltas y defectos o ve las cosas desde un punto de vista demasiado natural y humano.

c) Si es aficionado a perder el tiempo mezclando en la dirección conversaciones frívolas, o de simple curiosidad, o totalmente ajenas al asunto de que se trata. Y con mayor razón si se ha transparentado a través de ellas una afición demasiado sensible hacia nosotros o si la experimentamos nosotros hacia él.

d) Si tratara de imponernos cargas superiores a nuestras fuerzas, o incompatibles con los deberes del propio estado, o quisiera atarnos con votos o promesas de no consultar con ningún otro director las cosas de nuestra alma.

e) Si advertimos claramente que los consejos y normas dadas por él, lejos de hacernos adelantar, más bien nos perjudican espiritualmente teniendo en cuenta nuestro temperamento y especial psicología. Pero hay que tener cuidado con las ilusiones del amor propio, que fácilmente se puede mezclar en estas apreciaciones. En todo caso, antes de cambiar de director por este motivo, habría que manifestarle lo que pasa, con el fin de ensayar otros procedimientos.

704. 3.ª Pluralidad de directores.—¿Es conveniente tener varios directores a la vez?

Hay algún antecedente histórico, sobre todo en Santa Teresa, pero en general hay que contestar negativamente. Verdadero director no puede haber más que uno, por los grandes inconvenientes de orden práctico que se seguirían para el alma de una pluralidad de consejos y orientaciones dispares [51]. Sin embargo, es perfectamente compatible con la unidad de dirección la petición de consejo a otros sacerdotes competentes en algún caso difícil o extraordinario que pueda presentarse. El mismo director, si es prudente y experimentado, tomará la iniciativa de indicar al dirigido esta consulta extraordinaria para contrastar su parecer con el de otros directores. Pero fuera de estos casos hay que mantener la unidad de dirección, sobre todo si se trata de almas propensas a escrúpulos o ansiedades, que encontrarían en la pluralidad de consejos y pareceres una agravación de su mal.

705. 4.ª La dirección epistolar.—ESTADO DE LA CUESTIÓN.—En las consultas espirituales por correspondencia epistolar se pueden distinguir tres casos:

1.º Una consulta aislada, sin relación ninguna con una dirección habitual. No hay inconveniente en resolverla, tenien-

[51] «Porque así [como] en lo corporal muchas manos diversas suelen más descomponer que ataviar, así suele acaecer en lo espiritual...» (BEATO JUAN DE AVILA, *Reglas muy provechosas*... n.9; *Obras completas*, BAC, t.1 p.1048).

do en cuenta únicamente las precauciones que exige de suyo el género epistolar; lo escrito, escrito queda.

2.º Consultas, repetidas con relativa frecuencia, de personas que tienen su director espiritual ordinario. Hay que extremar la prudencia en las respuestas, sobre todo si no se tiene una plena seguridad y confianza en la buena fe y discreción del consultante. A veces esas cartas se buscan para presentar al propio director un argumento de *autoridad* en contra de sus propias orientaciones, con los disgustos e inconvenientes que se pueden suponer. Por lo mismo, hay que procurar, ante todo, *apoyar* lo hecho por el director ordinario, a no ser que sea manifiestamente equivocado; y cuando sea preciso corregirle, hay que procurar que aparezca como una *ampliación* de lo aconsejado por él, no como una rectificación total.

3.º Dirección espiritual propiamente dicha, o sea, correspondencia dirigida habitualmente a un alma como director único. De esta última hablamos aquí.

Veamos sus ventajas e inconvenientes.

1.º VENTAJAS.—*a)* Puede ser el único procedimiento viable de orientación para un alma ausente, privada enteramente de toda dirección espiritual.

b) Hay antecedentes en las vidas de los santos (sobre todo en San Francisco de Sales y San Pablo de la Cruz) que dieron excelentes resultados.

c) Es un excelente acto de caridad por las molestias que supone.

2.º INCONVENIENTES.—Pero al lado de estas ventajas hay también inconvenientes. He aquí los principales:

a) Imposibilidad moral de que el director adquiera un verdadero conocimiento del alma dirigida, a no ser que ya la conozca a fondo por largos años de trato directo u oral. En las cartas es muy difícil transfundir nuestra fisonomía interior aun cuando se intente sinceramente; casi siempre sale deformada, ya sea por influjo inconsciente del amor propio, ya por una modestia y humildad mal entendida.

b) Imposibilidad de corregir *en el acto* la errónea interpretación de lo manifestado (cosa facilísima en la dirección oral), que puede dar pie a consejos desacertados o contraproducentes.

c) Imposibilidad moral de manifestar por escrito muchas cosas útiles y acaso necesarias para la acertada dirección.

d) Peligro de que caigan las cartas en manos ajenas, ya sea por extravío, ya por comunicación espontánea del dirigido a otras personas a quienes acaso no convengan aquellos consejos y hasta les escandalicen por no conocer todo el conjunto de circunstancias.

e) Dificultad muy grande de no rozar en las cartas ninguna materia relacionada con el sigilo sacramental o con el secreto natural.

CONDUCTA PRÁCTICA DEL DIRECTOR.—En la práctica, el director obrará con prudencia si se atiene a las siguientes normas:

1.ª No sea fácil en admitir dirección epistolar propiamente dicha, a no ser que conozca ya de antemano al alma dirigida, o que se trate de una persona que no pueda tener *ninguna* otra dirección espiritual.

2.ª No escriba jamás una sola línea que roce para nada el sigilo sacramental. Si recibe confidencias en este sentido por parte del dirigido, rompa inmediatamente la carta y prohíbale severamente reincidir en ello bajo pena de abandonar *ipso facto* la dirección. No admita excusas en este punto, ni siquiera a base del *permiso expreso* en la propia carta. Tiene muchos inconvenientes.

3.ª Sea breve y seco. Nada de frases afectuosas, de saludos cordiales, etcétera, etc. Directores muy sabios y experimentados suelen contestar con *monosílabos o frases brevísimas* en la misma carta del dirigido, remitida nuevamente a él sin firma ninguna. En los casos en que sea preciso una mayor extensión, limítese a resolver las dudas, a dar ánimo, excitar el fervor, inculcar los principios de una sólida y profunda vida interior, etc., sin mezclar asuntos o negocios ajenos a la dirección.

4.ª Extreme la prudencia y delicadeza. No escriba jamás una carta que no pudiera leer su obispo o provincial. No olvide que, a pesar de la buena voluntad de todos, es inevitable el peligro de extravío y de las falsas interpretaciones. Escriba de tal modo, que no tenga nada que temer en cualquiera de estos casos.

5.ª Deje siempre en libertad para consultar a otros directores. Hay casos urgentes o de tal naturaleza, que no son aptos para resolverse por carta.

6.ª Evite a toda costa la clandestinidad en el envío y recepción de esas cartas. Si en algún caso (v.gr., en religiosas de clausura) hubiera abusos de autoridad local prohibiéndoles sin motivo una correspondencia sana, que denuncien el abuso a las autoridades competentes, pero no recurran nunca a la clandestinidad de la correspondencia.

Escolio.— ¿Puede el superior o superiora religiosos inspeccionar las cartas de sus súbditos cuando se refieren a la dirección espiritual y se le entregan cerradas con la nota expresa de ser «de conciencia»?

Ordinariamente hay que responder que no. Se trata de un *secreto natural* muy serio relacionado con el ministerio sacerdotal. Pero, si el superior o superiora tienen motivos positivos *graves* para sospechar que bajo ese marchamo se tratan otros asuntos muy ajenos a la dirección espiritual, la mayoría de los autores, apoyándose en la doctrina de San Alfonso María de Ligorio [52], les conceden el derecho de leer lo indispensable para comprobar si se trata o no de verdadero asunto de conciencia, y guardando después el más riguroso secreto sobre lo leído. Pero otros autores opinan que deberían denunciar su sospecha al ordinario y atenerse a lo que él disponga. Otros, finalmente, afirman que lo que debería hacer el superior es romper esas cartas sin leerlas, avisando de ello al súbdito para que recurra, si quiere, al superior mayor [53]. Téngase en cuenta, además, lo que dispone el cn.611 [54].

[52] San Alfonso de Ligorio, *Theologia Moralis* l.5 n.70.

[53] Cf. sobre este asunto a Sabino Alonso, O.P., *Derecho del superior religioso a revisar las cartas de sus súbditos*: «Revista Española de Derecho Canónico» (enero-abril de 1949).

[54] Dice así: «Todos los religiosos, así varones como mujeres, libremente pueden enviar cartas, *sin que a nadie le sea lícito revisarlas*, a la Santa Sede y a su legado en la nación, al car-

APENDICE

El discernimiento de los espíritus

706. GERSÓN, *De probatione spirituum (Opera* I,378); DIONISIO CARTUJANO, *De discretione et examinatione spirituum (Opera* t.40); SAN IGNACIO, *Ejercicios-Reglas*...313-336; SAN FRANCISCO DE SALES, *Amor de Dios* 8,10-14; P. LUIS DE LA PUENTE, *Guía espiritual* I c.20-24; CARDENAL BONA, *De discretione spirituum*; SCARAMELLI, *Discernimiento de los espíritus* (Madrid 1905); SCHRAM, *Théologie mystique* II,3 (n.433-83); RIBET, *L'ascétique* c.40; GODÍNEZ, *Práctica de la Teología mística* l.8; TANQUEREY, *Teología ascética* n.951-57.1281-88; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.150-70; NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.276-303 (358-385 en la 8.ª ed.); A. CHOLLET, art. *Discernement des esprits:* DTC (VACANT) IV (1910) 1335-1415, con abundante bibliografía.

707. Complemento indispensable de las normas de dirección espiritual que acabamos de recordar son las relativas al conocimiento o *discreción de espíritus* para saber fallar en un caso determinado si tal o cual alma está movida por el espíritu de Dios, por el espíritu de las tinieblas o por las aberraciones de su propia fantasía. Sin el discernimiento de los espíritus, la acción del director espiritual resultará vana y muchas veces hasta perniciosa y contraproducente. De aquí la importancia y necesidad de tener ideas claras sobre esta materia.

708. 1. **Nociones previas.**—*a)* QUÉ SE ENTIENDE POR ESPÍRITU.—Escuchemos a un celebrado autor: «Espíritu es una interior propensión del alma; si es a cosa buena, será espíritu bueno en aquel género; si es a cosa mala, será espíritu malo. Un hombre que tiene propensión a la oración se dirá que tiene espíritu de oración; si a la penitencia, tiene espíritu de penitencia; si a pleitos y altercados, se dirá que tiene espíritu de contradicción; si se inclina al retiro, soledad y pobreza, se dice que tiene espíritu de estas cosas; y así, el que se inclina a la oración, compostura, modestia, silencio y buen ejemplo y habla, trata y piensa de cosas espirituales, se dice varón espiritual» [1].

b) QUÉ SE ENTIENDE POR DISCERNIMIENTO.—El hombre—en efecto—siente inclinaciones o propensiones en sus potencias apetitivas, la voluntad y el apetito sensitivo. *Psicológicamente* tienen todas la misma naturaleza: son mociones que parten de la libertad e impulsan a una acción. Pero *originariamente* pueden provenir o de la espontaneidad propia o de una excitación especial por parte de Dios o del demonio. El discernimiento de los espíritus consistirá, pues, en averiguar, en estos movimientos de la voluntad, sus diferentes principios y en señalar cuáles han sido provocados directa o indirectamente por Dios, por el demonio o por la propia naturaleza humana.

c) CLASES DE DISCERNIMIENTO.—Hay dos clases de discernimiento, uno adquirido y otro infuso. El primero constituye un arte especial complemen-

denal protector, a los superiores mayores propios, al superior de la casa cuando se halla ausente, al Ordinario del lugar a quien estén sujetos y, tratándose de monjas que están bajo la jurisdicción de los regulares, también a los superiores mayores de la Orden; e igualmente pueden dichos religiosos, varones o mujeres, recibir cartas de todos éstos, *sin que nadie pueda inspeccionarlas*» (CIC cn.611).

[1] GODÍNEZ, *Práctica de la Teología mística* l.8 c.1.

tario de la dirección espiritual ordinaria, y su adquisición está al alcance de todos, a base de los medios que señalaremos en seguida. El segundo es una gracia *carismática* (gracia *gratis dada)* concedida por Dios a algunos santos. De este último hablaremos en otro lugar al tratar de las gracias gratis dadas (cf. n.759 y 808ss).

El discernimiento infuso, carismático, es infalible: no se equivoca nunca, puesto que obedece a una moción instintiva del Espíritu Santo, en el que no cabe el error. Pero desgraciadamente esa gracia es muy rara: ni siquiera todos los santos la han tenido. El adquirido—en cambio—está al alcance de todos, pero está muy lejos de ser infalible. En la práctica presenta grandes dificultades, pero su necesidad es imperiosa para el director espiritual. Sin él es incapaz de desempeñar rectamente su misión; puesto que, ignorando cuál sea el origen de los diversos movimientos del alma, le será imposible dictaminar con acierto cuáles deban reprimirse y cuáles fomentarse. En este sentido, la responsabilidad del director es grandísima. Porque, como dice San Juan de la Cruz, «el que temerariamente yerra, estando obligado a acertar, como cada uno lo está en su oficio, no pasará sin castigo, según el daño que hizo» [2]. Y el P. Scaramelli añade por su cuenta: «Un director que no ha adquirido la suficiente discreción de espíritus, no puede conocer de dónde provengan los impulsos y movimientos de nuestros ánimos, si de Dios, si del demonio, o si de nuestra corrupta y depravada naturaleza: lo que es aún más verdadero cuando las mociones interiores son extraordinarias, como sucede frecuentemente a las almas contemplativas. Por lo cual se expone a manifiesto peligro de aprobar lo que es digno de represión, y a reprender lo que es digno de aprobación, y de prescribir reglas torcidas, por las cuales, en vez de promover las almas a la perfección, las ponga impedimento o quizá las encamine por la senda de la perdición. De aquí se debe inferir que no puede eximirse de cierta nota de temeridad y de alguna mancha de culpa cualquiera que se meta a padre espiritual de las almas sin haber adquirido la debida noticia y discernimiento de los espíritus; y mucho más si se expone a confesar en los monasterios de religiosas, entre las cuales hay siempre muchas que seriamente atienden a la perfección y siempre se encuentra alguna a quien Dios conduce por camino extraordinario, y no puede con otro que con su confesor conferir los movimientos de su corazón» [3].

Es preciso, pues, examinar cuidadosamente los medios que tenemos a nuestro alcance para conseguir el discernimiento adquirido de los espíritus.

709. 2. El discernimiento adquirido y medios de alcanzarlo.—El discernimiento adquirido es un verdadero arte, el más difícil y provechoso de todos, que constituye una fuente de gracias para el que lo ejercita y para el que lo recibe. Consiste en una habilidad especial para examinar los principios y los efectos de los diversos movimientos del alma, contrastándolos con las reglas que el Espíritu Santo nos da en las Sagradas Escrituras o a través de la tradición cristiana, a fin de dictaminar con las máximas garantías de acierto si esos movimientos vienen de Dios, del espíritu de las tinieblas o de los extravíos de la propia imaginación.

[2] *Llama* canc.3 n.56.
[3] *Discernimiento de los espíritus* c.4 n.33.

He aquí los principales medios de alcanzar ese divino arte[4]:

1.º *La oración.*—Es el más importante y fundamental. Aunque se trate de un arte que se puede ir adquiriendo poco a poco con el estudio y esfuerzo personal, todo resultará insuficiente sin la ayuda especial del Espíritu Santo a través de la virtud de la prudencia y del don de consejo. Nos referimos no sólo a la oración general y constante que pide a Dios la luz del discernimiento, sino a la plegaria particular y ocasional que solicita el favor de conocer los caminos de santificación de una determinada alma. A esta oración particular responderá Dios con gracias especiales, que no serán, ciertamente, el don infuso y extraordinario del discernimiento, pero sí ese concurso sobrenatural ordinario que la divina Providencia nos concede cada vez que lo imploramos para desempeñar convenientemente nuestros deberes y obligaciones. No basta poseer la teoría para acertar en la aplicación práctica y concreta; para ello son necesarias las luces del Espíritu Santo impetradas por la oración.

2.º *El estudio.*—Es preciso penetrarse profundamente de los datos que nos suministran la Sagrada Escritura, los Santos Padres, los teólogos y maestros de la vida espiritual, sobre todo los que juntaron a la vez la ciencia y la experiencia.

3.º *La experiencia propia.*—En el ejercicio de este arte, eminentemente práctico, la experiencia personal se impone con absoluta necesidad. La teoría sola no basta. Es imposible que un ciego dictamine con acierto acerca de la luz. ¿Cómo sabrá distinguir las obras de Dios, llenas de luz, de las que provienen del espíritu de las tinieblas un director espiritual que no esté acostumbrado a recibir la luz divina, que se infunde de ordinario en la oración y trato íntimo con Dios?

4.º *La remoción de los obstáculos.*—Hay que evitar, sobre todo, el *espíritu de autosuficiencia,* que impulsa a decidir por propia cuenta, sin consultar jamás a los sabios y experimentados. Dios suele negar sus gracias a estos espíritus soberbios; la humildad, en cambio, atrae siempre las luces y bendiciones de lo alto. Evítese también con cuidado el *apego o demasiada afición al dirigido,* que enturbia la claridad de la visión, impidiéndonos ver sus defectos o impulsándonos a proceder con demasiada blandura y falta de energía. Hay que mantenerse siempre en igualdad de ánimo y examinarlo todo con rectitud y sencillez. No juzgue nunca el director por *razones humanas,* sino por los dictámenes de la prudencia sobrenatural. Ni sea *precipitado* en la emisión de sus juicios, sino sométales a madura reflexión, aunque *sin excesivas sutilezas* y cavilosidades. Tenga mucha confianza en Dios y en la protección de María, Virgen prudentísima, que no dejarán de ayudarle si procede en todo con absoluta rectitud de intención y espíritu sobrenatural.

710. 3. Los tres espíritus que mueven al alma.—San Bernardo señala hasta seis espíritus diversos que pueden mover al hombre en sus operaciones: espíritu *divino, angélico, diabólico, carnal, mundano* y *humano*[5]. Pero fácilmente se pueden reducir a los tres que enseñan comúnmente los maestros de la vida espiritual, ya que el espíritu *angélico* se reduce al *divino,* en cuanto que los ángeles son instrumentos de Dios, y no obran sino según sus divinas inspiraciones; el *mundano* se reduce al

[4] Cf. SCARAMELLI, *Discernimiento de los espíritus* c.5: CHOLLET, *Discernement des esprits:* DTC, IV col.1402-3.
[5] Cf. SAN BERNARDO, *Sermo de discretione spirituum:* ML 183,600.

diabólico, en cuanto que el mundo es el mejor aliado de Satanás; y el *carnal* se reduce al *humano*, del que es una de sus manifestaciones más frecuentes.

Dios siempre nos impulsa al bien, obrando directamente sobre nuestros espíritus o sirviéndose de las causas segundas. El demonio siempre nos impulsa al mal, ya sea por sí mismo, ya por el mundo, que es su amigo y aliado. La naturaleza nos inclina unas veces al bien, conocido por la razón y apetecido por la voluntad, y otras veces al mal, arrastrada por la propia concupiscencia, que le hace tomar como bien aparente lo que en realidad es un mal.

Pero téngase en cuenta que a veces estos espíritus se interfieren y mezclan de mil maneras. Es evidente que no puede impulsar a una buena acción el espíritu de Dios y el diabólico a la vez; pero sí puede darse el movimiento divino y el puramente natural hacia una acción de suyo buena y honesta. Con frecuencia ocurrirá también que la gracia venga a intensificar y dirigir una buena impresión recibida por una causa puramente natural (v.gr., el consejo de un buen amigo), y el demonio aprovechará, a su vez, las sugestiones malignas del mundo para azuzarlas e incrementarlas en la fantasía. Por eso, cuando en alguna moción o consolación se advierten claramente las características del espíritu de Dios, no se puede concluir, sin más, que todos los demás movimientos antecedentes o subsiguientes son también divinos; puede ocurrir que antes o después de la iluminación divina se hayan introducido inconscientemente muchos movimientos puramente naturales o humanos que hayan difuminado no poco sus contornos divinos, haciéndoles perder su primitiva pureza. En estos casos se requiere en el director una gran sagacidad sobrenatural para saber distinguir el oro del oropel.

Más aún. No parece que repugne o sea imposible que *después* de una moción divina se entrometa subrepticiamente—permitiéndolo Dios—la acción diabólica en el alma. No siempre será fácil distinguir en dónde termina la acción de Dios y en dónde comienza la influencia del espíritu de las tinieblas o de los propios impulsos naturales [6].

Nótese, además, que a veces en almas muy buenas se advierten señales de mal espíritu, ocasionadas por situaciones circunstanciales, v.gr., sugestión u obsesión diabólica. Hay que tener gran cuidado y discreción para sorprender o descubrir *la verdadera disposición íntima* de almas que atraviesan grandes crisis espirituales, como las de las purificaciones pasivas. La naturaleza y a veces el demonio plantean problemas y producen fenómenos complejísimos, que es menester enjuiciar con gran tino y prudencia.

De todas formas, el atento examen y cuidadosa comparación de las características generales de cada uno de los tres espíritus proporcionará, en la mayoría de los casos, datos suficientes para poder hacer el discernimiento con garantías de acierto, presupuesta la humildad y la fervorosa invocación de las luces divinas.

Veamos ahora cuáles son esas características generales.

711. 4. Señales de cada uno de los espíritus.—Vamos a señalar aquí las principales *características generales* de cada uno de los tres espíritus. Al estudiar en la cuarta parte de nuestra obra

[6] Cf. San Ignacio, *Ejercicios, Reglas...* II,5 y 8 n.333-36.

los fenómenos místicos extraordinarios—en los que el discernimiento se hace más difícil e indispensable—, ya precisaremos con detalle las normas particulares que hayan de emplearse en cada caso.

712. *a)* SEÑALES DEL ESPÍRITU DE DIOS [7].—Siendo dos las potencias de nuestra alma—entendimiento y voluntad—, vamos a señalar separadamente las características que afectan a cada una de ellas.

1.º ACERCA DEL ENTENDIMIENTO.—1.ª *Verdad.*—Dios es la verdad infinita y no puede inspirar a un alma sino ideas verdaderas. Por consiguiente, si una persona que se dice o se cree inspirada por Dios sostiene afirmaciones manifiestamente contrarias a la doctrina de la Iglesia o a verdades filosóficas indiscutibles, hay que concluir, sin más, que es una pobre víctima del demonio o de su propia imaginación. Dios no puede jamás inspirar el error.

2.ª *Gravedad.*—Dios no inspira jamás cosas inútiles, infructuosas, impertinentes o frívolas. Cuando El impulsa o mueve a un alma es siempre para asuntos serios e importantes. Tampoco suele dirimir con su autoridad divina las controversias y disputas teológicas entre las diversas escuelas católicas.

3.ª *Luz.*—Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna (1 Io 1,5). Sus inspiraciones traen siempre luz al alma. Aun en las pruebas tenebrosas (noche del sentido y del espíritu), impulsa a las almas a obrar con perfección aun desconociendo ellas mismas los motivos que tienen para ello.

4.ª *Docilidad.*—Reconociendo humildemente su ignorancia, las almas movidas por Dios aceptan con gozo y facilidad las instrucciones y consejos de su director o de otras personas espirituales. Esta obediencia, flexibilidad y sumisión es una de las más claras señales del espíritu de Dios; sobre todo si se la encuentra en un alma culta e instruida, por el mayor peligro que tienen estos tales de apegarse a su propio parecer.

5.ª *Discreción.*—El espíritu de Dios hace al alma discreta, juiciosa, prudente, recta y ponderada en todas sus acciones. Nada de precipitación, de ligereza, de exageraciones. Todo es serio, religioso, equilibrado, edificante, lleno de suavidad y de paz.

6.ª *Pensamientos humildes.*—Es una de las notas más inconfundibles del espíritu de Dios. El Espíritu Santo llena siempre al alma de sentimientos de humildad y anonadamiento. Cuanto más sublimes son las comunicaciones de lo alto, más profundamente se inclina el alma hacia el abismo de su nada: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» (Lc 1,38).

2.º ACERCA DE LA VOLUNTAD.—1.ª *Paz.*—San Pablo habla varias veces del «Dios de la paz» (cf. Rom 15,33; Phil 4,9). Y Jesucristo la ofrece a sus apóstoles como marca inconfundible de su espíritu (Io 14,27). La Sagrada Escritura está llena de semejantes expresiones. Es ella uno de los frutos del Espíritu Santo (Gal 5,22) y no falta nunca en las comunicaciones divinas. Después de recibidas en la oración, queda impresa en el alma una paz íntima, serena, sincera, profunda y estable. Gran señal del espíritu de Dios.

[7] Cf. SCARAMELLI, *o.c.*, c.6; CHOLLET, *o.c.*: DTC col.1405-7.

2.ª *Humildad profunda y sincera.*—La humildad afecta al entendimiento, dándole al hombre un juicio bajo de sí mismo, y a la voluntad, dándole la gozosa aceptación de su nada delante de Dios e impulsándole a tratarse en consecuencia. Es una de las más claras e inconfundibles señales del espíritu de Dios. El mismo Cristo nos asegura en el Evangelio que Dios oculta sus secretos a los que se estiman sabios y prudentes y los comunica amorosamente a los pequeñuelos y humildes (Mt 11,25). Si falta la humildad, no es menester seguir examinando al alma para poder fallar, sin miedo a equivocarse, que no hay allí espíritu de Dios. Y tiene que tratarse de una humildad profunda y sincera; no afectada ni exterior, que tan fácilmente se presta a falsificaciones. Someta el director, si permanece en duda, a desprecios y humillaciones al alma que se cree iluminada por Dios y observe atentamente cómo reacciona ante ellos. Pero proceda siempre al mismo tiempo con suavidad y caridad para humillar sin abatir.

3.ª *Confianza en Dios y desconfianza en sí mismo.*—Es la contrapartida de la humildad y su consecuencia obligada. No pudiendo contar consigo misma, el alma se lanza en brazos de Dios sabiendo que nada puede por sus propias fuerzas, pero todo lo puede con la ayuda divina: «omnia possum in eo qui me confortat» (Phil 4,13).

4.ª *Voluntad dócil y fácil en doblegarse y ceder.*—Esta flexibilidad—explica Scaramelli—consiste primeramente en cierta prontitud de la voluntad a rendirse a las inspiraciones y llamamientos de Dios: «et erunt omnes docibiles Dei» (Io 6,45). Secundariamente consiste en una cierta facilidad en seguir los consejos de otros, sobre todo cuando son de los superiores, que están en lugar de Dios y le representan en su persona. De esta santa flexibilidad resulta en el alma cierta propensión a descubrir a los superiores espirituales todos los secretos de su corazón y una humilde sumisión para ejecutar prontamente sus órdenes, acompañada de repugnancia y temor a emprender ninguna cosa importante sin su consejo y aprobación.

5.ª *Rectitud de intención en el obrar.*—El alma busca en todas sus acciones únicamente la gloria de Dios y el cumplimiento perfecto de su divina voluntad, sin ningún interés humano ni mezcla de motivos de amor propio.

6.ª *Paciencia en los dolores de alma y cuerpo.*—Llevar con paz y sosiego los dolores, penas y enfermedades; las persecuciones, calumnias y desprecios; la pérdida de la hacienda, de los parientes y amigos y otras cosas semejantes es gran señal del espíritu de Dios. Pero tiene que obedecer a motivos sobrenaturales para que sea señal inconfundible; que a veces se dan naturales fríos y estoicos, que nada les afecta ni impresiona por complexión e índole puramente natural.

7.ª *Abnegación de sí mismo y mortificación de las inclinaciones internas.*—Es señal inconfundible dada por el mismo Cristo: «si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24). El demonio y la propia naturaleza inspiran siempre comodidades y regalos.

8.ª *Sinceridad, veracidad y sencillez en la conducta.*—Son virtudes evangélicas que van siempre juntas y nunca faltan en las personas movidas por el espíritu de Dios.

9.ª *Libertad de espíritu.*—Sin apego a nada, ni siquiera a los dones mismos de Dios. Aceptan con agradecimiento las consolaciones sensibles —cuando el Señor se las da—, aprovechándose de ellas para incrementar su fervor y abnegación; pero quedan tranquilas y en paz cuando el Señor se las retira, dejándolas en la aridez y sequedad. En este estado se esfuerzan en seguir adelante, cumpliendo puntualmente, a pesar de todas las repugnancias, todas las obligaciones y deberes de su estado con plácida calma

y serenidad. Hacen sus oraciones, sus comuniones y penitencias y todos los demás ejercicios espirituales con gran puntualidad y fervor, pero los dejan con la misma facilidad cuando la caridad, la necesidad o la obediencia lo piden, sin el menor gesto de displicencia o mal humor. Gran señal del espíritu de Dios.

10.ª *Gran deseo de imitar a Cristo en todo.*—Esta es la señal más clara, porque, como afirma San Pablo, no se puede tener el espíritu de Dios sin tener el espíritu de Jesucristo (Rom 8,9), su divino Hijo, en el cual tiene puestas todas sus complacencias (Mt 17,5). Por eso dice San Juan de la Cruz que el alma que aspire a santificarse ha de tener «un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él» [8].

11.ª *Una caridad mansa, benigna, desinteresada.*—Tal como la describe el Apóstol (1 Cor 13,4-7). San Agustín la tenía por señal tan clara del espíritu de Dios, que llegó a escribir sin vacilar: «Ama con amor de caridad y haz lo que quieras; no errarás. Ya hables, ya calles, ya corrijas, hazlo todo con interno amor; no puede ser sino bueno lo que nace de la raíz de una íntima caridad» [9].

713. *b)* Señales del espíritu diabólico.—Examinadas las características del espíritu de Dios, es fácil determinar las del espíritu de las tinieblas. Son, como es obvio, diametralmente opuestas y contrarias. Por eso es fácil distinguirlas cuando se presentan de una manera descarada y manifiesta.

Pero es preciso tener en cuenta que el enemigo infernal se disfraza a veces de ángel de luz, y sugiere al principio buenas cosas para disimular por cierto tiempo sus arteras intenciones y asestar mejor la puñalada en el momento oportuno cuando el alma esté más desprevenida. Por eso hay que proceder con cautela, examinando los movimientos del alma en sus orígenes y derivaciones y no perdiendo nunca de vista que lo que empezó aparentemente bien puede acabar mal, si no se corrigen y enderezan en el acto las desviaciones que empiecen a manifestarse.

He aquí las *señales manifiestas* del espíritu diabólico:

1.º Acerca del entendimiento.—1.ª *Espíritu de falsedad.*—A veces sugiere la mentira envuelta en otras verdades para ser más fácilmente creído.

2.ª *Sugiere cosas inútiles, curiosas e impertinentes* para hacer perder el tiempo en bagatelas, distrayendo y apartando de la devoción sólida y fructuosa.

3.ª *Tinieblas*, angustias, inquietudes; o falsa luz en la sola imaginación, sin frutos espirituales.

4.ª *Espíritu protervo*, obstinado, pertinaz. No da nunca el brazo a torcer. Gran señal.

5.ª *Indiscreciones continuas.*—Excita, por ejemplo, a los excesos de penitencia para provocar la soberbia o arruinar la salud [10]; no guarda el debido tiempo (v.gr., sugiere alegrías el Viernes Santo o tristezas el día de Navidad), ni el debido lugar (grandes arrobamientos en público, jamás en secreto), ni las circunstancias de la persona (v.gr., impulsando a los solitarios al apos-

[8] *Subida* I,13,3.
[9] *In Epist.* 1 *S.Io.* tr.7: ML 35,2033.
[10] Cuando Dios pide al alma grandes austeridades, se nota claramente ser ésa su divina voluntad por el conjunto de circunstancias. Y siempre da, a la vez, las fuerzas suficientes para llevarlas a cabo.

tolado y a los apóstoles al retiro y soledad, etc.). Todo lo que vaya contra los deberes del propio estado viene del demonio o de la propia imaginación, jamás de Dios.

6.ª *Espíritu de soberbia.*—Vanidad, preferencia sobre los demás, etc.

2.º ACERCA DE LA VOLUNTAD.—1.ª *Inquietud*, turbación, alboroto y zozobra en el alma.

2.ª *Soberbia.* O falsa humildad: en las palabras y no en las obras, o llenando al alma de turbación y alboroto, incapacitándola para el ejercicio de la virtud. Abatimiento de espíritu.

3.ª *Desesperación*, desconfianza y desaliento. O bien presunción, vana seguridad y optimismo irracional, atolondrado e irreflexivo.

4.ª *Desobediencia*, obstinación en no abrirse al director, penitencias de propio capricho dejando las obligatorias, dureza de corazón.

5.ª *Fines torcidos:* vanidad, complacencia propia, ganas de ser apreciado y tenido en mucho.

6.ª *Impaciencia* en los trabajos y sufrimientos. Resentimiento pertinaz.

7.ª *Desconcierto y rebelión de las pasiones* por motivos fútiles y causas desproporcionadas; ofuscación violenta de la razón; impulsos pertinaces de voluntad hacia el mal.

8.ª *Hipocresía*, doblez, simulación. El demonio es el padre de la mentira.

9.ª *Apego a lo terreno*, a los consuelos espirituales, buscándose siempre a sí mismo.

10.ª *Olvido de Cristo* y de su imitación.

11.ª *Falsa caridad*, celo amargo, indiscreto, farisaico, que perturba la paz. Son los eternos reformistas, que ven siempre la paja en el ojo ajeno y nunca la viga en el suyo (Mt 7,3).

La labor del director para con todas estas almas desgraciadas ha de consistir principalmente en tres cosas: 1.ª, hacerles entender que son juguete del demonio y que es menester que se armen prontamente para defenderse contra él; 2.ª, sugerirles que se encomienden mucho a Dios y le pidan continuamente y de corazón la gracia eficaz para vencer los asaltos del espíritu de las tinieblas, y 3.ª, que al sentir el asalto diabólico le rechacen rápidamente y con desprecio, haciendo actos contrarios a los que trataba de impulsarles [11].

714. *c)* SEÑALES DEL ESPÍRITU HUMANO.—Las señales del espíritu humano han sido maravillosamente expuestas por Tomás de Kempis en su incomparable *Imitación de Cristo* (III,54). Es preciso meditar despacio aquellas páginas admirables, en las que se establece un parangón entre los movimientos de la gracia y los de la naturaleza vulnerada por el pecado. Esta última se inclina siempre a su propia comodidad, es amiga del placer y del regalo, tiene horror instintivo al sufrimiento en cualquiera de sus manifestaciones, se inclina siempre a las cosas que responden a su temperamento, a sus gustos y caprichos, a las satisfacciones del amor propio. No quiere oír hablar de humillaciones, de desprecio de sí mismo, de renunciamiento y mortificación. Juzga de ineptos e incomprensivos a los directores que traten de oponerse a sus caprichos y salta fácilmente por encima de

[11] SCARAMELLI, *o.c.*, c.9 n.148.

sus consejos. Busca la alegría, el éxito, los honores y aplausos. Quiere ser la protagonista de todo cuanto excite admiración, de lo exterior y espectacular, de lo que deleita y halaga. En una palabra: no entiende ni sabe de otra cosa que de las satisfacciones multiformes de su propio egoísmo [12].

En la práctica, muchas veces es difícil poder discernir con seguridad si alguno de estos movimientos torcidos proviene de la sugestión diabólica o del simple impulso de nuestra propia naturaleza, mal inclinada por el pecado. Pero es siempre relativamente fácil distinguir los movimientos de la gracia de cualquiera de estos otros dos, pues la distancia entre ellos es grandísima. En todo caso bastará poder determinar con precisión que aquel movimiento *no puede ser de Dios* para que se le combata y reprima, aunque no se sepa si viene de la propia naturaleza depravada o del impulso del espíritu de las tinieblas; para el caso es exactamente igual.

He aquí, sin embargo, algunas normas para distinguir los impulsos puramente naturales de las sugestiones diabólicas:

IMPULSO NATURAL	SUGESTIÓN DIABÓLICA
Espontaneidad en el obrar.....	Violencia. Difícilmente se la puede impedir.
Causa natural provocativa.....	De improviso. Sin causa o muy ligera.
Rebelión del sentido excitando la mente.....	Sugestión de la mente excitando el sentido.
Persistencia a pesar de la oración...	Se desvanece fácilmente con la oración. El demonio huye.

Nótese, finalmente, que los principales remedios contra el espíritu humano son la *oración*, la *abnegación de sí mismo* y la constante *rectitud de intención* en todas nuestras obras; no haciendo nada por satisfacer nuestros gustos y caprichos, sino únicamente por cumplir la voluntad de Dios y glorificarle con todas nuestras fuerzas.

715. 5. **Señales de espíritu dudoso.**—El P. Scaramelli dedica una capítulo muy interesante a examinar algunos instintos de espíritus dudosos o inciertos [13]. He aquí los principales.

1.º Aspirar a otro estado después de haber hecho la debida elección (cf. 1 Cor 7,20).

2.º Tener afición a cosas raras, desacostumbradas y singulares, que no son propias de su estado. Cuando Dios pide excepcionalmente estas cosas, deja sentir de manera inequívoca su divina voluntad por el conjunto de especialísimas circunstancias. Piedra de toque: ponerles a prueba en la obediencia y humildad.

3.º Anhelar cosas extraordinarias en el ejercicio de las virtudes, tales como ciertas «locuras santas» que realizaron algunos siervos de Dios por especial instinto del Espíritu Santo.

4.º Espíritu de *grandes* penitencias exteriores: puede ser dudoso. Dios

[12] Además de la bibliografía enunciada, puede leerse con provecho sobre este asunto el c.12 de la obra del P. FÁBER *Progreso del alma en la vida espiritual* (numerosas ediciones).
[13] Cf. *o.c.*, c.10.

las ha pedido a algunos santos, pero no es ése el camino normal de su providencia. Hay que examinar muy despacio todo el conjunto de circunstancias.

5.º Espíritu de consolaciones espirituales sensibles: es dudoso. Pueden ser de Dios, pero también del demonio o de la simple naturaleza. Por los frutos se las conocerá.

6.º Espíritu de consolaciones y deleites espirituales continuos y jamás interrumpidos, es mucho más dudoso. Los Santos Padres afirman que el espíritu de Dios *va y viene;* ya se manifiesta, ya se esconde y no obra siempre en el alma con un mismo tenor [14].

7.º Las lágrimas son también sospechosas, porque pueden provenir de Dios, del demonio o de la propia naturaleza. Hay que examinar los frutos que producen.

8.º Grandes favores extraordinarios (revelaciones, visiones, llagas, etc.), junto con poca santidad interior, son fuertemente dudosas. Porque, aunque esas gracias *gratis dadas* no suponen necesariamente la santidad en el alma (ni siquiera el estado de gracia, como veremos en su lugar correspondiente), sin embargo, de ordinario no suele Dios concederlas sino a sus grandes siervos y amigos.

ADVERTENCIAS FINALES.—1.ª Como ya hemos dicho, a veces el espíritu bueno se junta con el malo o con el simplemente natural. Es menester obrar con gran cautela, separando lo precioso de lo vil. Hay que aplicar en cada caso las reglas del discernimiento y pedirle luces a Dios.

2.ª En materia de visiones y revelaciones, el espíritu de Dios suele causar al principio temor y después consuelo y paz. El demonio, al revés: al principio produce consuelo sensible y después turbación y desasosiego. La razón es porque Dios obra directamente en nuestras facultades intelectuales (cosa que resulta extraña a nuestra manera habitual de conocer, a base de los fantasmas de la imaginación), y por eso causa temor, pero después se deja sentir el buen efecto de la acción divina. El demonio, al contrario; como no puede obrar directamente en el entendimiento—como explicaremos en su lugar—, actúa sobre el apetito sensitivo, produciendo en él consuelo sensible; pero bien pronto se echan de ver sus efectos perniciosos. A veces también las sugestiones del demonio empiezan con turbación; pero entonces se conoce en que esa inquietud se prolonga hasta el medio y el fin.

3.ª Muchas veces Dios inspira deseos cuya realización efectiva no quiere de nosotros, como cuando pidió al patriarca Abraham la inmolación de su hijo Isaac. Busca con ello la sumisión interior del alma, pero no su ejecución externa. Y así, v.gr., los deseos de soledad y de aislarse por completo del mundo que pueda sentir un sacerdote entregado a la vida apostólica es posible que provengan de Dios; pero de esto no se sigue que deba abandonar sus actividades de apostolado e ingresar en la Cartuja. Puede ser que lo único que pretenda Dios sea empujarle al recogimiento interior y a una vida de ferviente oración en medio de sus ocupaciones actuales. Hay sobre este particular una anécdota muy expresiva en la vida del santo Cura de Ars [15].

[14] Cf. SAN GREGORIO, *Morales* c.23, hacia el fin.
[15] Cf. TROCHU, *Vida del Cura de Ars* c.15 p.368 4.ª ed. (Barcelona 1942).

L I B R O T E R C E R O

La perfección cristiana en los diversos estados de vida

716. Hasta aquí hemos venido estudiando, a todo lo largo de nuestra obra, los elementos comunes a toda vida cristiana. Cualquiera que sea el estado o condición de vida particular en que la divina Providencia haya querido colocarle, el cristiano no podrá santificarse sino a base de esos elementos comunes a todos los bautizados: la inhabitación trinitaria, la configuración con Cristo, la gracia, los sacramentos, la práctica de las virtudes, etc. Son éstos los elementos básicos, fundamentales, indispensables, en toda vida cristiana, que tuvo su origen en la incorporación a Cristo a través de la gracia bautismal y ha de alcanzar su plena expansión y desarrollo en los esplendores de la visión beatífica.

Todo lo que viene después del bautismo no tiene otra finalidad que la de completar y perfeccionar aquella gracia inicial que nos incorporó a Cristo y nos elevó al rango y categoría sublime de hijos de Dios y herederos de la gloria. Los demás sacramentos—sin excluir la eucaristía, que contiene al mismo Cristo—no tienen otra razón de ser ni persiguen otro fin que robustecer y perfeccionar la gracia bautismal o restaurarla y sanarla si se hubiera extinguido o debilitado. A esa misma finalidad conspiran todos los demás elementos de la vida cristiana que hemos venido estudiando hasta aquí. Por eso constituyen los elementos básicos y fundamentales de santificación, que habrá de tener en cuenta, ante todo y sobre todo, cualquier cristiano que aspire a la perfección, sea cual fuere el estado o condición de vida en que Dios haya querido colocarle.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que en cada estado de vida se dan ciertas circunstancias propias y especiales que no se pueden desconocer o menospreciar a la hora de trabajar en la propia santificación. Es evidente que no puede santificarse el seglar con los mismos métodos y procedimientos que el sacerdote o el religioso, ni la espiritualidad sacerdotal coincide del todo con la espiritualidad monástica. Cada esta-

do o condición de vida comporta y lleva consigo una serie de circunstancias especialísimas que requieren el concurso de elementos específicamente propios y una adaptación muy matizada de los mismos elementos esenciales comunes a toda vida cristiana.

Vamos, pues, a examinar—siquiera sea brevísimamente, por no permitirnos otra cosa la extensión y marco de nuestra obra—los elementos específicos y los matices más importantes de la espiritualidad correspondiente a los tres principales estados en que puede desenvolverse la vida de un cristiano: el estado sacerdotal, el religioso y el seglar en medio del mundo.

ARTICULO I

EN EL ESTADO SACERDOTAL

717. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre el ministerio y vida de los presbíteros;* PÍO XI, *Ad catholici sacerdotii;* PÍO XII, *Menti nostrae;* MARMIÓN, *Cristo, ideal del sacerdote;* BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale;* LEGUREY, *Sacerdoti di Cristo;* VEUILLOT, *Notre sacerdoce;* DILLENSCHNEIDER, *Teología y espiritualidad del sacerdote;* MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita;* SPICQ, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul.*

1. Introducción

718. El concilio Vaticano II, en su *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros,* ha expuesto de manera magistral las grandes líneas de la espiritualidad propia y característica de los ministros consagrados al Señor por la ordenación sacerdotal. Allí encontrarán los sacerdotes orientaciones seguras y medios eficacísimos para remontarse—si son fieles a la gracia—a la más excelsa y encumbrada santidad. Las palabras y exhortaciones del Vaticano II a los sacerdotes no perderán jamás su vigencia y su siempre palpitante actualidad.

No entra en nuestro plan dedicar aquí un amplio comentario al espléndido esquema conciliar, que rebasaría con mucho el espacio de que disponemos en el marco general de nuestra obra. Vamos a insistir únicamente en las principales exigencias de santidad que emanan para el sacerdote de su propia ordenación sacerdotal. Porque no hemos de olvidar que los elementos específicos de la espiritualidad propia del sacerdote—tanto diocesano como religioso—arrancan y se derivan del hecho mismo de su ordenación sacerdotal. El carácter sacerdotal, impreso en el alma por el sacramento del orden, lleva consigo, ontológicamente, nuevas y específicas exigencias de santidad al configurarle plenamente con Cristo Sacerdote.

Es cierto que la configuración con Cristo Sacerdote comenzó en el bautismo y se perfeccionó en la confirmación, ya que

el *carácter sacramental* que imprimen dichos sacramentos no es otra cosa que una participación del sacerdocio de Jesucristo [1], y, en este sentido, incluso los cristianos seglares participan del sacerdocio de Cristo a través del bautismo y de la confirmación, como hemos explicado ya en otro lugar de esta obra (cf. n.296). Sin embargo, es indudable que sólo el sacramento del orden configura con Cristo Sacerdote de una manera *plena y total*, dándole a quien lo recibe poderes augustos sobre el cuerpo real de Cristo y sobre los miembros de su Cuerpo místico. En virtud de su ordenación sacerdotal, y de una manera mucho más íntima y profunda que la del simple cristiano, el sacerdote tiene la obligación de ser *otro Cristo*, y, por lo mismo, a semejanza e imitación de su divino Modelo, ha de pasar por el mundo *haciendo bien a todos* (Act 10,38).

Veamos, pues, cuáles son las obligaciones *especiales* que contrae el sacerdote ante Dios y ante la Iglesia en virtud de su propia ordenación sacerdotal.

Por fortuna, en el Pontifical Romano de la ordenación de los presbíteros encontramos una fórmula maravillosa que resume admirablemente sus principales deberes y obligaciones.

En efecto, después de haber interrogado al arcediano y a los presbíteros y fieles asistentes sobre la conducta moral de los aspirantes al sacerdocio para cerciorarse moralmente de que no hay entre ellos ninguno indigno de ser elevado a tan sublime dignidad, el obispo consagrante se dirige a los ordenandos en la siguiente forma:

«Dilectísimos hijos que vais a ser consagrados para el oficio de presbíteros: procurad recibirle dignamente y, una vez recibido, desempeñarle con esmero. Porque *al sacerdote corresponde ofrecer, bendecir, presidir, predicar y bautizar*. Con grande temor, pues, se ha de subir a tan alto grado y se ha de procurar que los elegidos sean recomendables por su *celestial sabiduría, su intachable conducta* y una probada *práctica de la virtud*. Por esto el Señor, al mandar a Moisés que escogiera setenta varones de todo Israel que le ayudasen y a quienes repartiera los dones del Espíritu Santo, añade: «los que sabes tú son ancianos del pueblo» (Num 11,16). Vosotros, pues, habéis sido simbolizados por los setenta varones y ancianos, *si, llenos de los siete dones del Espíritu Santo y observando el decálogo de la ley, sois justos y graves en vuestra ciencia y en vuestras obras*. Bajo el mismo misterio y la misma figura escogió el Señor en el Nuevo Testamento a los setenta y dos discípulos, y los envió de dos en dos delante de sí a predicar (Lc 10,1), para dar a entender de palabra y con los hechos que *los ministros de su Iglesia deben ser perfectos por la fe y por las obras y estar fundados en la virtud de la doble caridad, esto es, en el amor de Dios y del prójimo*. Procurad, pues, ser tales que podáis con la gracia de Dios ser dignamente elegidos para ayudar a Moisés y a los doce apóstoles, es decir, a los obispos católicos, figurados en Moisés y los

[1] Cf. III,63,3.

apóstoles. Y ciertamente queda la Iglesia coronada, adornada y regida con esta maravillosa variedad, al ser en ella consagrados unos obispos, otros simples sacerdotes, otros diáconos y subdiáconos de diversos órdenes; y así de muchos miembros de diferente dignidad se forma un solo cuerpo de Cristo.

Así, pues, carísimos hijos, a quienes la voluntad de nuestros hermanos ha elegido para ser consagrados como coadjutores nuestros, *guardad en vuestras costumbres la integridad de una vida casta y santa. Advertid lo que hacéis, imitad lo que tratáis,* de suerte que, *celebrando el misterio de la muerte del Señor,* procuréis mortificar vuestros miembros, huyendo del vicio y de la concupiscencia. *Sea vuestra doctrina medicina espiritual para el pueblo de Dios. Sea el buen olor de vuestra vida las delicias de la Iglesia de Cristo, para que con vuestra predicación y ejemplo edifiquéis la casa, esto es, la familia de Dios;* de modo que ni nosotros por haberos promovido ni vosotros por haber tomado tan excelente oficio, merezcamos ser condenados por el Señor, sino antes bien ser galardonados por él. Lo que él nos conceda por su gracia. Así sea».

2. La espiritualidad sacerdotal

En la exhortación que acabamos de recoger se contiene un programa acabadísimo de espiritualidad y perfección sacerdotal. Vamos a comentar un poco las cinco principales funciones que el Pontifical señala como propias y específicas de los sacerdotes: *ofrecer, bendecir, presidir, predicar* y *bautizar.* En el digno desempeño de esas sus funciones específicas ha de plasmar el sacerdote su propia espiritualidad sacerdotal, y a base de ellas se ha de remontar hasta las cumbres más altas de la unión con Dios y de la santidad cristiana.

a) Ofrecer

719. Con esta palabra designa el Pontifical Romano la función más alta y augusta del sacerdote de Cristo: ofrecer a Dios el santo sacrificio de la misa. Esta es la función sacerdotal por excelencia, la primera y más sublime de todas, la más esencial e indispensable para toda la Iglesia, y al mismo tiempo la fuente y manantial más puro de su propia santidad sacerdotal. El sacerdote lo es, ante todo y sobre todo, para glorificar a Dios mediante el ofrecimiento del santo sacrificio de la misa. Por encima de todas sus demás actividades sacerdotales, por encima incluso de su misma labor pastoral sobre las almas, ha de colocar siempre, en primer término, la digna y ferviente celebración del sacrosanto sacrificio del altar. Todo lo que le distraiga y estorbe de esta función augusta ha de apartarlo el sacerdote con energía y lanzarlo lejos de sí. Su función primaria, ante la cual deben ceder todas las demás actividades, consiste—repetimos—en la celebración del santo

sacrificio de la misa, a través del cual recibe Dios una glorificación infinita [2]. Por eso el Pontifical Romano pone esta función en primer lugar: *sacerdotem oportet offerre:* al sacerdote le corresponde *ofrecer*.

A este propósito escribe con acierto dom Columba Marmion [3]:

«El sacramento del orden ha sido instituido para conferir a los hombres el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo. La comunicación de este poder *constituye la razón de ser de la imposición de las manos.* Cuando el sacerdote celebra el *mysterium fidei,* no solamente ejecuta una de las múltiples funciones que son inherentes a su elevada dignidad, sino que realiza *el acto esencial* de ésta. Este acto sobrepuja en poder a cualquier otro ministerio, bien sea ritual, bien sea pastoral. Por eso *toda la vida del sacerdote debiera ser un eco o una prolongación de su misa*».

En estas últimas palabras ha expresado dom Marmion la quintaesencia de la espiritualidad sacerdotal. El sacerdote ha de vivir para su misa y de su misa. Todas sus demás actividades sacerdotales han de girar en torno al sacrificio del altar y han de servirle como preparación o acción de gracias para o por esa función sacerdotal por excelencia. La santa misa ha de constituir para el sacerdote una *verdadera obsesión:* una idea fija y absorbente que rija y gobierne en absoluto el conjunto total de su vida. Nada ha de procurar evitar con tanto esmero como el *acostumbrarse* rutinariamente a la celebración del augusto sacrificio. Ha de levantarse cada mañana con la ilusión y el anhelo del neosacerdote que va a celebrar aquel día su *primera misa* ante Dios y ante los hombres.

Hemos hablado en otro lugar de las disposiciones para comulgar fructuosamente (cf. n.315). Esas mismas son las que se requieren para la digna celebración del santo sacrificio de la misa, que ha de coronarse con la comunión sacramental. El sacerdote debería celebrar siempre su misa como si aquélla fuera la *primera* (¡con qué fervor la celebra el misacantano!), la *última* (¡cómo la celebraría si hubiera de morir inmediatamente después!) y la *única* en su vida (¡ya no tendría oportunidad de celebrarla nunca mejor!).

«Podemos repetirlo una vez más—escribe todavía dom Marmion [4]—: aunque el sacerdote no hiciera en su vida otra cosa que celebrar fervorosamente cada mañana la santa misa, *y aunque no llegara a celebrarla más que una sola vez,* realizaría con ello un acto que en la jerarquía de los valores tiene mucha más importancia que todos los acontecimientos que tanto apasionan a los hombres. Porque *cada misa que se celebra tiene una trascendencia eterna,* y nada es eterno sino lo que es divino.

[2] Hemos hablado de esto en otro lugar de esta obra (cf. n.321,1.°).
[3] Cf. *Jesucristo, ideal del sacerdote,* 2.ª ed. (Bilbao 1955) p.276.
[4] Ibid., p.302-303.

Orientemos, pues, toda nuestra existencia hacia la santa misa. Ella es el punto central y el sol de cada jornada. Ella viene a ser como el foco de donde nos viene la luz, el fervor y la alegría sobrenatural.

Deseemos ardientemente que nuestro sacerdocio vaya invadiendo gradualmente toda nuestra alma y toda nuestra vida, de modo que pueda decirse de nosotros: *es todo sacerdote y sólo sacerdote*. Esto es efecto de una vida eucarística que está completamente penetrada del perfume del sacrificio y que ha hecho de nosotros un *alter Christus*.

¡Qué hermoso es ver a un sacerdote que, después de muchos años de haber sido fiel a su vocación, vive únicamente de la oblación divina que ofrece en el altar!»

No olvide nunca el sacerdote que la mejor disposición para celebrar el santo sacrificio de la misa consiste en *identificarse con Jesucristo*, que se inmola en el altar. Esta identificación ha de revestir dos aspectos principales:

a) Sintonizar con los sentimientos íntimos que tuvo Jesucristo al inmolarse en el Calvario: la gloria del Padre, la redención del género humano.

«Cuando, impulsado por el Espíritu Santo, Jesucristo se inmoló en la cruz, el *amor* era el sentimiento que dominaba su alma: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem* (Io 14,31). Su alma estaba también llena de sentimientos de *adoración* y de *acción de gracias* ante la majestad divina. Jesús se abrasaba en deseos de sacrificarse para *expiar los pecados del mundo*, y merecer así la salvación de toda la humanidad» (dom Marmion).

b) Hacerse víctima juntamente con Cristo. La vida del sacerdote debe ser esencialmente una vida de *victimación* en unión con Cristo [5].

«También nosotros en la misa debemos ofrecernos en calidad de hostia, siguiendo así el ejemplo de Cristo, de modo que Dios pueda hacer de nosotros lo que plazca a su voluntad. Debemos abandonarnos en manos de nuestro Creador y Salvador, ofreciéndonos completamente a su disposición. Aceptemos de buen grado, uniéndonos al Verbo encarnado, todas las penalidades y todas las dificultades que nos proporciona nuestro ministerio y aceptémonos a nosotros mismos, con todas nuestras insuficiencias, nuestras miserias y nuestras enfermedades corporales. Habituémonos a morir a las solicitaciones y satisfacciones que nos brinda el mundo, siempre que se opongan al reinado de Dios en nuestras almas» (dom Marmion).

Estas son, sin duda, las disposiciones fundamentales. Como ya dijimos más arriba (cf. n.322), hay que ofrecer al Padre la divina Víctima y ofrecernos nosotros mismos en El, con El y por El. Hemos de pedirle que nos convierta en *pan* para ser comidos por nuestros hermanos con nuestra entrega total por la caridad. Hemos de unirnos íntimamente con María al pie de la cruz, rogándole ofrezca al Señor aquellos mismos senti-

[5] Ha expuesto con gran acierto este aspecto fundamental de la vida del sacerdote el P. EMILIO SAURAS, O.P. (cf. *Santidad sacerdotal y apostolado*, en *Teología espiritual* n.17, enero-agosto de 1962).

mientos de que estaba penetrado su Corazón inmaculado durante su espantoso martirio en la colina del Calvario.

Después de la misa debe entregarse el sacerdote a una larga y entrañable *acción de gracias*. Habrá circunstancias en que le será materialmente imposible (v.gr., por tener que atender a un enfermo, administrar los sacramentos, etc.). En estos casos en que la omisión de la acción de gracias o su excesiva brevedad no dependen de su voluntad antojadiza y versátil, ofrezca al Señor esa misma imposibilidad como una prolongación de su propio sacrificio y como manifestación del amor que le profesa a El en la persona de sus miembros. Pero, de ordinario, procure organizar su vida y horario de manera que le quede espacio suficiente para una conversación larga y silenciosa con Cristo *físicamente presente* en su corazón a través de las especies sacramentales. Esos largos ratos de contacto íntimo y entrañable con el divino Maestro serán, sin duda alguna, los más santos y santificantes del día, y en ellos encontrará el sacerdote la luz y la fortaleza que necesitará después a todo lo largo de su jornada sacerdotal.

¡La santa misa! He ahí la quintaesencia misma y la fuente primaria de toda espiritualidad auténticamente sacerdotal.

«Sin el sacrificio no hay santidad del hombre del sacrificio, que es el sacerdote. Ni, por lo tanto, santidad sacerdotal. Y nuestro sacrificio es la misa. Los sacerdotes no se santificarán *sacerdotalmente sin ella*. Podría plantearse el problema de si cabe santidad verdaderamente cristiana sin misa. Es cierto que sin misa no hay santidad sacerdotal» [6].

720. El Breviario.—Intimamente conectado con el sacrificio del altar—para el que prepara o complementa—está el sacrificio de la alabanza: *sacrificium laudis*. El sacerdote debe pasar su vida alabando a Dios, principalmente a través del rezo del Breviario, que constituye la *oración oficial* que la Iglesia le ha confiado para que la eleve diariamente a Dios en nombre de todo el pueblo cristiano.

El rezo del Breviario—distribuido, si es posible, a todo lo largo del día según las horas correspondientes—ha de constituir para el sacerdote la fuente más importante de su propia santificación, inmediatamente después de la santa misa. Por desgracia, la rutina, que todo lo echa a perder, se apodera con frecuencia del sacerdote en el rezo precipitado y semidistraído del Breviario. En vez de constituir un manantial inagotable de consuelos, estímulos y alientos sobrenaturales, se convierte muchas veces en una pesada carga y en semillero de pecados veniales por las continuas irreverencias y distracciones volun-

[6] P. SAURAS, l.c., p.237.

tarias. Es una verdadera lástima que nunca se lamentará bastante.

Para sacar del rezo del Breviario la máxima eficacia santificadora es preciso poner el máximo empeño en su ferviente recitación. Hay que recogerse profundamente antes de comenzarlo para pedirle a Dios la gracia de rezarlo fervorosamente [7]. Hemos de unirnos íntimamente a Cristo y a la Iglesia entera para que nuestra oración litúrgica suene gratamente a los oídos de Dios Padre como la voz dulcísima del Hijo muy amado y de la esposa de Cristo: *vox Christi et vox sponsae*. Hemos de saborear despacio los sublimes sentimientos de adoración, alabanza, arrepentimiento, petición y acción de gracias de que están llenos los salmos y meditar las enseñanzas que se desprenden de las lecciones, sobre todo las de la Sagrada Escritura y Santos Padres que la Iglesia nos pone delante cada día. Hemos de considerar, en fin, el rezo del Breviario no sólo como un honor altísimo, sino como una fuente inagotable de consuelos espirituales y uno de los más poderosos y eficaces medios de nuestra propia santificación sacerdotal [8].

Bien persuadidos, sin embargo, de que la oración litúrgica u oficial no es suficiente en sí misma, sino que ha de completarse con la *oración privada* y silenciosa—como ha declarado expresamente el concilio Vaticano II [9]—, el sacerdote que aspire de verdad a santificarse dedicará a la oración privada el máximo tiempo que le permitan sus ocupaciones, sin que en ningún caso baje, al menos, de media hora diaria. Hemos hablado de esto en otro lugar de esta obra, adonde remitimos al lector (cf. n.488-89).

b) **Bendecir**

721. Uno de los momentos más emocionantes de la ordenación sacerdotal es aquel en que el obispo consagrante, después de haber ungido las manos del ordenando con el óleo de los catecúmenos, pronuncia estas solemnes palabras: *Para que todo lo que bendijeren quede bendecido y todo lo que consagraren quede consagrado y santificado, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo.*

A semejanza de su divino Maestro, que «pasó por el mundo

[7] Muchos sacerdotes siguen recitando, con gran provecho, la oración «Aperi Domine...» al comienzo de las horas canónicas. Aunque en la actualidad no es obligatorio su rezo, es muy conveniente y provechoso para unir nuestra oración a la de Cristo y recordar que debe rezarse *digne, attente ac devote*.

[8] El sacerdote que quiera estudiar más a fondo la excelencia y eficacia santificadora del Breviario leerá con provecho a DOM COLUMBA MARMION en *Jesucristo vida del alma* II,9; *Jesucristo, ideal del sacerdote* 14; y *Jesucristo, ideal del monje* 14 y 15.

[9] Cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia* n.12.

haciendo bien y sanando a todos» (Act 10,38), el sacerdote de Cristo ha de pasar su vida bendiciendo y haciendo bien a todos. No puede ni debe excluir a nadie; pero, a imitación del mismo Cristo, ha de preferir a los niños, a los pobres, a los enfermos, a los despreciados del mundo, a los que sufren, a los pecadores. Ha de ser, siempre y en todas partes, *el hombre de bendición*. Cuando no pueda otra cosa, ha de estar siempre pronto a derramar en las almas atormentadas unas gotas de serenidad, de paz y de consuelo.

Comentando el tremendo poder de bendecir a los hombres y a las cosas conferido al sacerdote en su ordenación sacerdotal, escribe un piadoso autor [10]:

«¡Cuánta bendición traerá de aquí en adelante el uso frecuente del poder que ahora se te confiere! ¡Cuántas veces se levantarán tus manos sobre centenares y miles que tú bendecirás! ¡Cuántas rodillas se doblarán, cuántas cabezas se inclinarán para recibir tu bendición! ¡Cuántas veces impondrás estas manos en el santo bautismo al bautizando y en la extremaunción al enfermo, y cuántas veces las juntarás en el confesonario y las levantarás para absolver y bendecir, como Cristo las imponía y las extendía para bendecir!

¡Ah! ¡El día del juicio final manifestará los torrentes de bendiciones que se han derramado sobre el mundo por medio de las manos consagradas del sacerdote!

Mas también manifestará toda dejadez y todo abandono de los dispensadores de las gracias, que tienen las llaves de los tesoros de la Iglesia y no las utilizan para abrir las puertas de estos tesoros a los fieles, en bien de ellos; y esto quizá sólo por comodidad o porque les falta la verdadera comprensión de las necesidades de las almas, o porque no tienen idea del sacerdocio y del poder que les está dado en bien del mundo, del cual son deudores por su cargo de medianeros.

¿Por qué no usamos más de nuestra facultad de bendecir? Hay sacerdotes que cada noche, antes de dormir, bendicen a sus feligreses, al mundo entero y envían su bendición al purgatorio. ¡Qué costumbre más hermosa y fácil de imitar!»

La bendición del sacerdote tiene un carácter absolutamente universal. Recae no solamente sobre las personas, sino también sobre las cosas inanimadas, para santificarlas relacionándolas con Dios. A este propósito escribe hermosamente el cardenal Suhard [11]:

«Bendice la casa, el pan, los huevos, los frutos. Piensa en las fuentes, en los barcos, en los establos, en los campos, en los animales enfermos. Se acuerda de las abejas, de la cera, de los instrumentos de trabajo. Santifica el agua, la luz, el fuego, el incienso. Nada hay que no acoja con simpatía y aun con ternura. Ningún descubrimiento, ni aun los más recientes, le sorprenderá: máquinas, vías férreas, automóviles, aviones, telégrafo, sismógra-

10 P. Stiegele, *Ejercicios espirituales para sacerdotes* (Buenos Aires 1946) p.138-139.
11 Cardenal Suhard, *El sacerdote en el mundo*, en «Dios, Iglesia, Sacerdocio» (Madrid 1953) p.347.

fo, televisión. Abarca todo, todo lo admite, todo lo santifica para el buen uso del hombre en relación a su fin eterno, al que estos elementos mismos sirven de símbolos, como lo subraya su liturgia».

El sacerdote es, indudablemente, el «hombre de bendición». Y en la administración de esas bendiciones de cosas tan múltiples y variadas ha de encontrar un medio excelente de elevación a Dios en orden a su propia santificación.

c) Presidir

722. El mundo desprecia con frecuencia al sacerdote o se niega a reconocer su dignidad sublime de ministro y lugarteniente de Jesucristo, que le coloca mil veces por encima de todos los demás hombres e incluso de las mismas jerarquías angélicas. No hay dignidad alguna en la tierra ni en el cielo comparable a la del sacerdote de Cristo si excluimos la dignidad excelsa de la Virgen María como verdadera Madre de Dios. Por eso al sacerdote le corresponde por derecho propio *presidir* la asamblea de los hombres reunidos en iglesia.

Claro que esta presidencia no se refiere tanto al honor cuanto a la utilidad y servicio del prójimo. Precisamente por ocupar el primer puesto y estar colocado por encima de todas las demás criaturas, el sacerdote es el mediador entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres: «Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Por eso, el primer sacerdote de Cristo, su máximo representante y Vicario en la tierra, el Pontífice de Roma, suele firmar sus escritos con la fórmula impresionante de *siervo de los siervos de Dios*.

El sacerdote ha de estar siempre pronto al servicio de las almas. Con mayor razón que el simple cristiano ha de tener siempre presente la conducta y la doctrina de su divino Jefe: «El que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo, así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos» (Mt 20,28). En virtud de este mandato expreso de Jesucristo, rubricado con su propia sangre, el sacerdote se ha de entregar en cuerpo y alma a continuar en el mundo la misión salvadora de Cristo, hasta perder la salud y la vida por la salvación de sus hermanos.

El sacerdote ha de sobresalir e imponerse sobre los demás no por el afán de jefatura y de mando, al que le daría derecho su dignidad incomparable, sino precisamente por su humildad, su abnegación, su plena entrega y dedicación al servicio del prójimo.

«El sacerdote—escribe a este propósito dom Columba Marmion [12]—es el continuador en el mundo de la misión del Salvador. Esta es la razón de por qué el Señor no ha elegido los dispensadores de su gracia de entre los ángeles, por puros que sean y por mucho amor que le profesen, sino precisamente de entre los hombres. Los que así hayan sido elegidos, «por la experiencia personal que tienen del peso de su debilidad humana y por el sentimiento de su propia indigencia, se compadecerán mejor de las debilidades y de las ignorancias de los pecadores: *Qui condolere possit iis qui ignorant et errant, quoniam et ipse circumdatus est infirmitate*» (Hebr 2,5).

Si la dignidad de Jesucristo nos llena de admiración y reverencia, su bondad y su misericordia nos confortan y nos subyugan. Lo mismo sucede al pueblo cristiano que venera la sublimidad del sacerdocio; pero lo que le atrae en el sacerdote y lo que excita su amor hacia el ministro de Dios es principalmente su bondad, su compasión para toda suerte de dolores y debilidades y su entrega absoluta al servicio de todos, semejante a la de San Pablo, que le impulsaba a escribir con santo orgullo a los romanos: «Me debo tanto a los sabios como a los ignorantes: *Sapientibus et insipientibus debitor sum*» (Rom 1,14).

«Una nota particular de la espiritualidad sacerdotal—escribe un autor contemporáneo [13]—es la *disponibilidad*, sentida interiormente y actuada con humilde sumisión en todas las circunstancias de la vida. En todo momento el sacerdote debe sentirse a disposición de Dios y de la Iglesia, pronto a correr a donde se requiera su ministerio, a gastar sus energías en el bien de las almas. Es deber suyo darse a los fieles *en todas las horas del día y de la noche*, en todas las formas de asistencia pastoral que requieran las circunstancias: en el confesonario, en la enseñanza del catecismo, en la predicación, a la cabecera de los enfermos y moribundos. Todo sacerdote, por humilde y modesto que sea, encuentra su programa en aquellas palabras de San Pablo: «Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré hasta agotarme por vuestras almas, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado» (2 Cor 12,15)».

Este servicio del prójimo, esta entrega total e incesante a la sublime misión de salvar las almas extendiendo entre ellas el reinado de Cristo, constituye una de las notas más características de la espiritualidad sacerdotal y ha de representar para el sacerdote una de las fuentes más puras y auténticas de su propia santificación.

d) Predicar

723. He aquí otra de las funciones sacerdotales más importantes y otra de las notas más típicas de su propia espiritualidad sacerdotal.

El sacerdote ha recibido de Dios, a través de la Iglesia, el ministerio de la palabra: *ministerium verbi* (Act 6,4). Es deber suyo sacratísimo anunciar al pueblo la palabra de Dios, a fin de que todos «tengan vida, y la tengan en abundancia» (Io 10,10).

La predicación de la divina palabra constituye para el sacerdote un honor altísimo y, a la vez, una de sus más graves y

[12] O.c., p.88-89.
[13] P. Albino Marchetti, *Spiritualità e stati di vita* (Roma 1962) p.78.

abrumadoras obligaciones. El apóstol San Pablo tenía plena conciencia de ello cuando escribía a los corintios: *Porque evangelizar no es gloria para mí, sino necesidad. ¡Ay de mí si no evangelizara!* (1 Cor 9,16). La fe del pueblo cristiano y la dilatación en el mundo del reino de Cristo depende, en gran escala, del ministerio de la palabra. Lo dice expresamente el propio apóstol San Pablo: *¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído de El? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?* (Rom 10,14-15).

En el desempeño de este altísimo ministerio, el sacerdote ha de tener muy presente que no está hablando en nombre propio, sino en nombre del mismo Cristo, de quien es legado y embajador: *Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros* (1 Cor 5,20). Por lo mismo, no ha de predicarse jamás a sí mismo (¡terrible profanación de la cátedra sagrada!), ni entretenerse en *vanas filosofías e inanes falacias fundadas en elementos del mundo y no en Cristo* (Col 2,8), sino que ha de exponer el *Evangelio* según el expreso mandato de Jesucristo: «id por todo el mundo y predicad el *Evangelio* a toda criatura» (Mc 16,16). No ha de buscar jamás sus propios intereses, sino únicamente los «intereses de Jesucristo» (cf. Phil 2,21). Y aunque ha de esforzarse en presentar la palabra de Dios de la manera más digna y elevada posible, su palabra no ha de apoyarse en la vana sabiduría humana, sino en la manifestación del espíritu de Dios, a imitación de San Pablo, que escribió a los corintios: «Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación y el poder del Espíritu, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2,4-5).

Ha de ser la «caridad de Cristo» el principio y el motor que impulse al sacerdote a entregarse de lleno al ministerio de la palabra: *Caritas Christi urget nos* (2 Cor 5,14). No ha de darse punto de reposo hasta conseguir formar a Cristo en el corazón de todos los fieles que Dios ponga en su camino. *Donec formetur Christus in vobis* (Gal 4,19), aunque para ello tenga que sufrir dolores, incomprensiones, humillaciones y tenga que dejar en las zarzas del camino jirones de su propia vida y aun la vida misma. No olvide el sacerdote que no se pertenece a sí mismo, sino a las almas que Dios le confía para que las apaciente y lleve a la vida eterna. Y aunque pierda la vida en la demanda habrá de considerarse como siervo inútil, que no hizo sino lo que tenía obligación de hacer (cf. Lc 17,10), a semejanza de su divino Maestro, que «nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph 5,2).

Haciéndolo así, la predicación de la divina palabra representará para el sacerdote—a la vez que el cumplimiento de uno de sus más sagrados deberes—una fuente inexhausta de merecimientos y uno de los más poderosos elementos de su propia y personal santificación.

e) Bautizar

724. Con esta palabra expresa el Pontifical Romano otro de los más augustos poderes y de las más graves obligaciones del sacerdote de Cristo: la administración de los santos sacramentos al pueblo de Dios.

«El sacerdote—escribe Pío XI en su magnífica encíclica sobre el sacerdocio [14]—está constituido «dispensador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1) en favor de los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, siendo como es ministro ordinario de casi todos los sacramentos, que son los canales por donde corre en beneficio de la humanidad la gracia del Redentor. El cristiano, casi a cada paso importante de su mortal carrera, encuentra a su lado al sacerdote en actitud de comunicarle o acrecentarle con la potestad recibida de Dios esta gracia, que es la vida sobrenatural del alma. Apenas nace a la vida temporal, el sacerdote lo regenera con el *bautismo*, infundiéndole una vida más noble y preciosa, la vida sobrenatural, y lo hace hijo de Dios y de la Iglesia de Jesucristo. Para darle fuerzas con que pelear valerosamente en las luchas espirituales, un sacerdote revestido de especial dignidad le hace soldado de Cristo en la *confirmación*. Apenas es capaz de discernir y apreciar el *Pan de los Angeles*, el sacerdote se lo da, como alimento vivo y vivificante bajado del cielo. Caído, el sacerdote lo levanta en nombre de Dios y lo reconcilia por medio de la *penitencia*. Si Dios le llama a formar una familia y a colaborar con El en la transmisión de la vida humana en el mundo, para aumentar primero el número de los fieles sobre la tierra y después el de los elegidos en el cielo, allí está el sacerdote, como testigo autorizado por la Iglesia, para *bendecir sus bodas* y su casto amor. Y cuando el cristiano, llegado a los umbrales de la eternidad, necesita fuerza y ánimos antes de presentarse en el tribunal del divino Juez, el sacerdote se inclina sobre los miembros del doliente, y de nuevo le consagra y le fortalece con la *extremaunción*. Por fin, después de haber acompañado así al cristiano durante su peregrinación por la tierra hasta las puertas del cielo, el sacerdota acompaña su cuerpo a la sepultura con los ritos y oraciones de la esperanza inmortal, y al alma hasta más allá de las puertas de la eternidad, para ayudarla con cristianos sufragios, por si necesitara aún de purificación y refrigerio. Así, desde la cuna al sepulcro; más aún, hasta el cielo, el sacerdote está al lado de los fieles, como guía, aliento, ministro de salvación, distribuidor de gracias y bendiciones».

Ya se comprende que el ejercicio digno y competente de semejantes poderes exige en el sacerdote una gran pureza de conciencia y una santidad eximia. Porque, aunque es cierto que la *validez* de los sacramentos no está vinculada a la santidad personal del que los administra (ni siquiera a su simple permanencia en el estado de gracia), no lo es menos que su *digna* y *lícita* administración está reclamando a gritos la santidad del administrador. Esta administración, por otra parte, ha de constituir para el sacerdote, *por la fe viva y el amor ardiente que ha de poner en ella*, una de las fuentes más abundantes y fecundas

[14] Pío XI, encíclica *Ad catholici sacerdotii*, del 20 de diciembre de 1935, n.8.

de su propia santificación personal. Escuchemos de nuevo a Pío XI poco después del texto ya citado [15]:

«Tan excelsos poderes, conferidos al sacerdote por un sacramento especial instituido para esto, no son en él transitorios y pasajeros, sino estables y perpetuos, unidos como están a un *carácter* indeleble, impreso en su alma, por el cual ha sido constituido «sacerdote para siempre» (Ps 109,4), a semejanza de Aquel de cuyo eterno sacerdocio queda hecho partícipe. Carácter que el sacerdote, aun en medio de los más deplorables desórdenes en que puede caer por la humana fragilidad, no podrá jamás borrar de su alma. Pero juntamente con este carácter y con estos poderes, el sacerdote, por medio del sacramento del orden, recibe nueva y especial gracia con derecho a especiales auxilios, con los cuales, si fielmente coopera, mediante su acción libre y personal, a la acción infinitamente poderosa de la misma gracia, podrá dignamente cumplir todos los arduos deberes del sublime estado a que ha sido llamado, y llevar, sin ser oprimido por ellas, las tremendas responsabilidades inherentes al ministerio sacerdotal».

Estas son las principales funciones y obligaciones que el Pontifical Romano señala al sacerdote, y en cuyo ejercicio ha de encontrar su específica espiritualidad sacerdotal y su propia y personal santificación. No son, sin embargo, las únicas. El Código canónico prescribe a todos los sacerdotes los siguientes ejercicios de piedad [16]:

1. Confesión frecuente.
2. Oración mental diaria.
3. Visita al Santísimo Sacramento.
4. Santo Rosario.
5. Examen de conciencia.
6. Ejercicios espirituales, al menos cada tres años.

De todas estas cosas hemos hablado largamente en sus lugares correspondientes, adonde remitimos al lector. No cabe duda que todas estas prácticas de piedad, realizadas con espíritu de fe y, sobre todo, con ardiente caridad, contribuirán también poderosamente a la santificación de los sacerdotes y les harán «llevar una vida interior y exterior más santa que los seglares y sobresalir como modelos de virtud y buenas obras» (cn. 124).

[15] Ibid., n.9.
[16] En los cánones 125 y 126.

ARTICULO 2

EN EL ESTADO RELIGIOSO

725. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.43-47; *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa;* DOM COLUMBA MARMION, *Cristo, ideal del monje;* COURTOIS, *Les états de perfection;* COLIN, *El culto de la regla; El culto de los votos;* PEINADOR, *Teología moral de los estados de perfección;* ROYO MARÍN, *La vida religiosa;* MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita;* F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La vida de perfección en la Iglesia.*

1. Noción

726. El Código canónico define el estado religioso en los siguientes términos:

«Modo estable de vivir en común, por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza» (cn.487).

Y al señalar las obligaciones propias y específicas que les afectan como tales religiosos, establece lo siguiente:

«Todos y cada uno de los religiosos, lo mismo superiores que súbditos, deben no sólo cumplir íntegra y fielmente los votos que han hecho, sino también ordenar su vida en conformidad con las reglas y constituciones de la propia religión, y de esta manera tender a la perfección de su estado» (cn.593).

Estos dos cánones señalan los elementos fundamentales de la espiritualidad propia y específica de los religiosos. El primero expone los *comunes* a todas las órdenes y congregaciones religiosas: vida común estable y profesión de los consejos evangélicos. El segundo recoge los *propios* de cada instituto religioso: su propia regla y constituciones. Y esto es todo.

Vamos, pues, a exponer muy brevemente en este artículo la finalidad y esencia del estado religioso y los elementos comunes y específicos de la espiritualidad propia del religioso [1].

2. Finalidad y esencia del estado religioso

727. *a)* **Finalidad.**—Como explica el Doctor Angélico, el estado religioso constituye un verdadero y propio *estado de perfección*, por el cual los religiosos «se consagran totalmente al servicio de Dios, ofreciéndose a El en *holocausto*» [2]. Por eso les corresponde a ellos el nombre de *religiosos* por antonomasia.

[1] Hemos hablado largamente de todo ello en una obra especial publicada en esta misma colección de la BAC con el título de *La vida religiosa*. A ella remitimos al lector que desee una más abundante información sobre la espiritualidad propia del estado religioso.

[2] II-II,186,1.

Y como cualquier acto de virtud que se ordene al servicio y honor de Dios se convierte en acto de religión, todos y cada uno de los actos buenos realizados por los religiosos adquieren la excelencia propia de la virtud de la religión [3].

El fin propio del estado religioso es llegar a la perfección de la caridad [4]. Por eso no se requiere que todo religioso sea perfecto en un momento dado, pero es indispensable que tienda y se encamine seriamente a la perfección [5]. Si descuidara voluntariamente esta obligación fundamental, pecaría gravemente y su vida como religioso no tendría ninguna razón de ser: habría perdido su propia finalidad específica.

«El fin de la vida religiosa—ha escrito conforme a esto un autor contemporáneo [6]—es el amor total de Dios. Sin esta aspiración a la perfección del amor divino, ni se quiere, ni se acepta, ni se mantiene, ni se cumple esa vida. En la medida en que el entusiasmo por la perfección decae, la vida religiosa se entibia. Si el anhelo de santidad se extingue, la vida religiosa se desmorona. Sólo el amor divino que la causa puede sostenerla y afianzarla. El amor es el aliento, la fuerza, la vida de esa vida. Sin el ideal del amor sólo sobrevive por inercia. Pero es vida sin vida, es vida aparente, es vida muerta. Las apariencias pueden todavía ser muchas; la realidad, sin el amor, no es ninguna. *El día en que el religioso se desentienda de su perfección, se suicida moralmente. Vive sin razón de vivir.* Y todo por esto: porque el religioso es un hombre que consagra toda su vida a Dios para amarle a El solo con todo su corazón».

728. *b)* **Esencia.**—El estado religioso consiste esencialmente en los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Y esto por un triple capítulo [7]:

a) Por razón del fin a que se ordena, que es la perfección de la caridad. Tres son los principales obstáculos que se oponen a que nuestro afecto tienda totalmente a Dios: la codicia de los bienes materiales, la concupiscencia de los deleites sensibles y el desorden de la voluntad. Ahora bien, el primero se suprime por el voto de pobreza; el segundo, por el de castidad, y el tercero, por el de obediencia.

b) Por la quietud omnímoda de cuanto pueda perturbar el ánimo, a saber: la administración de las cosas exteriores (pobreza), el cuidado de la familia (castidad) y la veleidad y caprichos de la propia voluntad (obediencia).

c) Por el perfecto holocausto que se ofrece a Dios con el estado religioso. El hombre le ofrece a Dios todo cuanto es y tiene: los bienes exteriores (pobreza), su propio cuerpo (castidad) y su propia alma (obediencia). La entrega es total y absoluta, y, por lo mismo, el holocausto es perfecto.

Es necesario que la pobreza, castidad y obediencia que se practican en el estado religioso sean sancionadas por un voto, ya que para constituir verdadero *estado* de perfección se requie-

[3] II-II,186,1 ad 2
[4] II-II,186,1 *sed contra.*
[5] II-II,186,1 ad 3; 186,2.
[6] P. Marceliano Llamera, *Obligación de la perfección en el estado religioso* (Salamanca 1954) p.23.
[7] II-II,186,7.

re la *obligación especial* de dedicarse a las cosas pertenecientes a la perfección, y esta obligación especial se contrae ante Dios mediante el voto [8].

3. La vida común

729. La vida estable en común y los tres votos relativos a los consejos evangélicos constituyen—como ya hemos dicho—los elementos comunes del estado religioso, que, por lo mismo, se encuentran en todas las órdenes y congregaciones religiosas. La diversidad específica entre ellas procede de su propia regla y constituciones (cada cual tiene las suyas).

Con relación a la vida común, el Código de la Iglesia determina taxativamente lo siguiente:

«En todas las religiones se ha de observar diligentemente por todos la *vida común*, aun en aquellas cosas que pertenecen a la comida, vestido y ajuar» (cn.594,1.º).

La vida común es necesaria para la forma canónica del estado religioso. Obligarse a los tres consejos evangélicos sin vida común puede dar origen a un *instituto secular*—que constituye también un *estado de perfección*, aunque incompleto—, pero no a una orden o congregación religiosa. El estado religioso, en cuanto tal, exige necesariamente la vida común.

Esta vida común, necesaria por disposición de la Iglesia para el estado religioso, implica tres cosas:

a) La incorporación a una sociedad, en contraposición a la vida individual y aislada.

b) La convivencia bajo un mismo techo y bajo un mismo superior.

c) El recibir de un fondo común lo necesario para el sustento, vestido y ajuar.

«La historia de la vida religiosa—escribe conforme a esto el P. Gambarri [9]—se confunde con la historia de la vida común. De donde se sigue que la legislación de la vida común se confunde en cierto modo con la legislación de la vida religiosa.

La vida eremítica, con buen acuerdo, cedió el puesto a la vida cenobítica, y ésta se convirtió en la forma exclusiva de la vida religiosa. A partir de aquel momento la vida religiosa se ha desarrollado en la vida común y por la vida común.

En la vida común es donde los consejos evangélicos de pobreza y de obediencia han recibido una aplicación y una realización concretas.

Y, sobre todo, se debe a la vida común, que ha adquirido formas tan diversas, el que la vida religiosa aparezca tan variada, al mismo tiempo que conserva la necesaria uniformidad.

[8] II-II,186,6.
[9] En *La vida común* (en colaboración) [Madrid 1961] p.293.

En los diversos institutos religiosos, la vida común, tal como ha sido concebida por los fundadores, da un sello particular a todas las observancias de la vida religiosa, así como al ejercicio del apostolado propio de cada instituto.

En la vida común todo religioso encuentra los medios necesarios para satisfacer su vocación de santidad y de apostolado. Guiado por los superiores, ayudado por sus hermanos, sostenido por las reglas que determinan hasta en los menores detalles lo que debe hacer, el religioso sentirá la realidad del cuerpo místico de Cristo, y viviendo la vida de su comunidad, sancionada por la Iglesia, participará abundantemente de la vida de Cristo».

De esta doctrina se deduce una importantísima aplicación práctica para la vida espiritual del religioso. Cuando éste *sin verdadera y auténtica necesidad* [10] logra sustraerse hábilmente de algún aspecto de la vida común para entregarse a sus propios gustos, comodidades o caprichos, se *autoexcomulga* de la corriente de la gracia vinculada por Dios a aquella vida común. Su desventurado ingenio le ha acarreado una pérdida espiritual incalculable.

4. Los votos religiosos

730. *a)* EL VOTO DE POBREZA.—El primer fundamento para adquirir la perfección de la caridad—que constituye, como hemos dicho, el fin del estado religioso—es la *pobreza voluntaria*—como dijo el Señor al joven del Evangelio (Mt 19, 21)—, porque es indispensable apartar el apetito de todas las cosas mundanas, según aquello de San Agustín: «Menos os ama, Señor, el que ama con vos alguna cosa que no ama por vos» [11]. Es más duro desprenderse de las riquezas ya poseídas que renunciar a alcanzarlas: lo primero es arrancarse un miembro propio; lo segundo, rechazar cosas extrañas [12].

Por el voto de pobreza se obliga el religioso a estas tres cosas fundamentales:

1.ª *A no poseer absolutamente nada como propio*, ni siquiera aquello que haya recibido a título personal con permiso de los superiores. Estos pueden siempre desposeerle de aquello, sin que el súbdito tenga derecho alguno a protestar o manifestar su desagrado.

2.ª *A no disponer absolutamente de nada sin permiso*—expreso o tácito—del superior competente. La razón es porque, no siendo suyo aquello de lo que dispone sin permiso, ejercita con ello un acto de propiedad que constituye una injusticia y un atentado contra el voto.

[10] Subrayamos esta frase para no desconocer los casos en que se impone legítimamente alguna excepción en la vida común (v.gr., por razón de verdadera enfermedad, exceso de trabajo, etc.). La regla infalible para no equivocarse consiste en someterse dócilmente a lo que dispongan los superiores, debidamente informados de las verdaderas causas que obliguen o aconsejen aquella excepción.

[11] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10,29.

[12] II-II,186,3.

3.ª *A vivir pobremente*, a imitación del divino pobre, Jesucristo, que «siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que nosotros fuésemos ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9).

Las dos primeras obligaciones son relativamente fáciles de cumplir. La tercera, en cambio—que es, con mucho, la más importante de todas—, está llena de dificultades en la práctica y supone un verdadero heroísmo. En virtud de ella, el verdadero religioso ha de *tender siempre a lo pobre, no a lo rico*, en todas las manifestaciones de la vida: comida, vestido, habitación, viajes, etc., etc. Son poquísimos—por desgracia—los religiosos, que practican con perfección el voto de pobreza, limitándose lo más, a evitar las faltas graves contra él.

b) El voto de castidad.—El estado religioso requiere también, indispensablemente, el voto de castidad perfecta, ya que es preciso renunciar a todo aquello que impide al hombre la *entrega total* al divino servicio. Y es manifiesto que los deleites de la carne y el cuidado de la familia constituyen un gran obstáculo para vacar exclusivamente al amor y servicio de Dios [13].

El voto de castidad no se refiere únicamente a la abstinencia de los placeres carnales, sino también y principalmente a la *virginidad del corazón*. El religioso se ha consagrado totalmente a Dios, y *sólo para El* ha de guardar celosamente su corazón.

«Un amor perfecto es un amor único, total y exclusivo. *Los enemigos del amor son los amores*. Los obstáculos del amor divino son los amores humanos o temporales» [14].

Por lo demás, sólo en el amor a Dios, llevado hasta la obsesión, encontrará el religioso—a la par que su propia felicidad—el medio más seguro y eficaz de cumplir casi sin esfuerzo su voto de castidad, que resultaría poco menos que imposible sin aquella plenitud del amor divino.

c) El voto de obediencia.—Es necesario, finalmente, la perfecta obediencia en el estado religioso. Ya que, constituyendo por su misma esencia una escuela de perfección, es menester que el religioso se someta al gobierno y dirección de un superior, lo mismo que el alumno se somete a su maestro. Y esta voluntaria sumisión en nada disminuye el mérito ni compromete la libertad, ya que nada hay tan meritorio ni libre como que el hombre se someta voluntariamente a obedecer a otro por amor a Dios [15].

[13] II-II,186,4. Sin embargo, no debe concluirse que el matrimonio sea incompatible para la perfección cristiana, sino únicamente que los casados tropiezan con mayores obstáculos para ser perfectos (cf. ibid., ad 1 et 2).

[14] P. Llamera, o.c., p.24.

[15] II-II,186,5 c et ad 5.

El más excelente de los votos religiosos es el de obediencia. Y ello por tres razones [16]:

a) Porque con él ofrecemos a Dios nuestra propia voluntad, que es un bien más excelente que nuestro cuerpo y las cosas exteriores; de donde se sigue que todo cuanto se haga por obediencia es más agradable a Dios que si se hiciera eso mismo por propia voluntad.

b) Porque el voto de obediencia encierra y contiene la materia de los otros dos votos, y no al contrario.

c) Porque es el voto más esencial al estado religioso, hasta el punto de que el que observase la pobreza y la castidad voluntariamente, aun sancionadas por un voto privado, no sería propiamente religioso sin el voto de obediencia. Por eso es preferible y más excelente el estado religioso que la misma virginidad guardada bajo voto.

Sobre la naturaleza, grados, cualidades y ventajas de la obediencia, hemos hablado largamente en otro lugar de esta obra, a donde remitimos al lector (cf. n.416s).

5. La regla y constituciones

731. El religioso—como ya dijimos—está obligado a tender a la perfección de la caridad, utilizando, en primer lugar, los medios comunes a toda vida cristiana (sacramentos, virtudes, oración, etc.) y los propios del estado religioso en general (vida común, práctica de los votos religiosos). Además de todo esto, y con el fin de cumplirlo con mayor facilidad y perfección, ha de practicar también las normas que le señalan taxativamente la *regla y constituciones* de su propio instituto religioso. La transgresión, aun voluntaria, de estas normas, no suele constituir pecado grave en la mayoría de los casos [17]; pero el religioso se ha comprometido solemnemente a su cumplimiento ante Dios el día de su profesión religiosa, y la infidelidad habitual a su palabra le acarrearía gravísimos daños y, desde luego, le incapacitaría en absoluto para la santidad, cuya adquisición progresiva constituye la finalidad misma de la vida religiosa y su única razón de ser.

Las órdenes antiguas suelen tener *regla* y *constituciones;* las modernas y, desde luego, las simples congregaciones religiosas y sociedades de vida común sólo tienen *constituciones.* En la práctica suelen emplearse indistintamente los términos *regla*

[16] II-II,186,8.

[17] Así lo determinan expresamente la casi totalidad de las reglas y constituciones de las órdenes y congregaciones religiosas. Se exceptúan, naturalmente, las materias gravemente obligatorias por la ley de Dios, la ley natural o las leyes generales de la Iglesia, las referentes a los votos, las preceptuadas gravemente por las propias reglas y cualquier otra sobre la que haya recaído un *precepto formal* del legítimo superior. También se peca gravemente cuando se quebranta cualquier punto de la regla por *desprecio formal* de la ley; lo cual, en la práctica, ocurre raras veces. Hay desprecio formal cuando la voluntad *rehúsa someterse* a lo ordenado por la ley, y, precisamente por esa rebeldía, lo quebranta voluntariamente (cf. II-II,186,9 ad 3).

o *constituciones* para significar el conjunto de ordenaciones propias de un instituto religioso.

Los principales deberes del religioso con respecto a su regla y constituciones son éstos:

a) Conocerlas a fondo en su texto y espíritu, para penetrarse de su verdadero sentido y evitar las torcidas interpretaciones a que puede llevarle fácilmente su comodidad y amor propio.

b) Estimarlas como un verdadero tesoro, pues su perfecto y exacto cumplimiento le llevará a la cumbre de la santidad precisamente *por el camino que Dios ha trazado para él* y no otro. Cumpliéndolas fielmente, el religioso puede estar plenamente seguro de que está haciendo en cada momento aquello que Dios quiere de él y en la forma que lo quiere.

c) Practicarlas hasta el último detalle—*iota unum*, dice el Evangelio (Mt 5,18)—con gran espíritu de fe, ardiente amor y plena generosidad. La fórmula simplificadora puede ser ésta: «El amor a la regla y la regla por amor».

ARTICULO 3

EN EL ESTADO SEGLAR

732. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.30-38; *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, passim; CONGAR, O.P., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961); DOHEN, *La santità dei laici* (Roma 1956); ERMANS, *La vie spirituelle des laïcs* (París 1954); MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita* (Roma 1962); LILI ALVAREZ, *En tierra extraña* (Madrid 1958); ROYO MARÍN, *Espiritualidad de los seglares* (BAC 272).

1. Introducción

733. Al abordar el estudio de los elementos constitutivos de la llamada «espiritualidad seglar» hemos de repetir una vez más lo que ya hemos indicado en la introducción general a los diferentes estados en que puede desarrollarse la vida de un cristiano. *Lo verdaderamente básico y fundamental es común a todos esos estados*, ya que se trata, en fin de cuentas, de vivir plenamente la *vida cristiana*, que tiene su origen en el sacramento del bautismo y es sustancialmente idéntica para todos los renacidos en Cristo, sea cual fuere el estado o género de vida en que la divina Providencia haya querido colocarlos. Nadie se santificará sino a base de la fidelidad a la gracia, los sacramentos, la práctica de las virtudes sobrenaturales, la abnegación de sí mismo, la docilidad al Espíritu Santo, etc., o sea, a base de los elementos comunes a toda vida cristiana. Todo lo que se sobreañada a esos elementos fundamentales serán, a lo sumo, *elementos complementarios*—siquiera algunos de ellos sean del todo obligatorios e indispensables según los diferentes estados—que vendrán a reforzar aquellos elementos básicos, nunca a suplantarlos o hacerles perder un ápice de su importancia primaria y sustancial. En este sentido, la vida cristiana es *especí-*

ficamente una y todos sus elementos esenciales afectan por igual al sacerdote, al religioso y al seglar. A lo sumo puede hablarse de diferencias específicas *modales* entre los diversos estados; jamás de diferencias específicas en el sentido ontológico y sustancial de la palabra.

A pesar de los múltiples y serios intentos que se han venido realizando en estos últimos tiempos por parte de los teólogos y de los mismos seglares estudiosos, creemos que no se ha logrado todavía una teología plenamente satisfactoria de la espiritualidad propia de los laicos [1]. Por fortuna—mejor diríamos por gracia y providencia de Dios—el concilio Vaticano II ha venido a arrojar un chorro de luz sobre esta importantísima cuestión que interesa tan al vivo a los hombres de nuestro tiempo. En el capítulo cuarto de la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» y en todo el decreto conciliar sobre el *Apostolado de los seglares*, se encuentran los principios fundamentales para construir una síntesis vigorosa en torno a los elementos propios y característicos de la espiritualidad de los cristianos que viven en el siglo. Especialmente significativo y simplificador es el siguiente párrafo de la «Constitución sobre la Iglesia», verdadero prodigio de precisión y síntesis [2]:

«A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor.»

Es imposible decir más ni mejor en menos palabras. En ellas nos parece que están resumidos y condensados todos los elementos fundamentales de la espiritualidad seglar y trazado nítidamente el camino de la santificación peculiar y propia de los cristianos que viven en el mundo.

Vamos, pues, a recoger sistemáticamente los puntos fundamentales de la espiritualidad seglar tomando como base ese magnífico texto conciliar.

[1] Lo mejor de lo aparecido hasta hoy en el campo teológico, nos parece que es la magnífica obra del P. CONGAR, O.P., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961). Nosotros mismos hemos publicado una amplia monografía sobre *Espiritualidad de los seglares* en esta misma colección de la BAC (n.272).

[2] CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.31.

2. Qué se entiende por laicos o seglares [3]

734. El mismo concilio Vaticano II nos da—poco antes de las palabras citadas—una definición perfecta—en su doble vertiente negativa y positiva—de lo que debe entenderse por laico. En primer lugar nos da una definición *negativa*, diciéndonos lo que no son los laicos:

«Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia...»

O sea todos los cristianos que no son sacerdotes ni religiosos. Como se ve, el concilio identifica aquí los términos *laico* y *seglar*.

A continuación nos da una espléndida definición positiva de los mismos:

«... es decir, los fieles cristianos que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde».

El bautismo, en efecto, es el gran sacramento de la iniciación cristiana. Por él nos incorporamos a Cristo, entramos a formar parte del «pueblo de Dios» y se nos da una participación verdadera y auténtica en la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo [4].

El cristiano seglar tiene la misión sublime de ejercitar, en la medida que le corresponde, esta triple función de la Iglesia *en el mundo*.

La *seglaridad*, o sea el desenvolvimiento de la propia vida en el mundo y a través de las estructuras del mundo, es la nota más típica y característica de los seglares, aunque algunas de esas estructuras puedan ser abordadas también, indirectamente, por los mismos consagrados a Dios. El concilio precisa con mucha claridad este importante extremo. He aquí sus propias palabras [5]:

[3] No es exactamente lo mismo *laico* que *seglar*. Propiamente hablando, *laico* es el no clérigo, ya sea seglar, ya religioso. En cambio, la palabra *seglar* designa únicamente a los cristianos que viven en el mundo, o sea, que no son clérigos ni religiosos. El religioso lego es *laico*, pero no *seglar*; el cristiano que vive en el mundo no solamente es *laico*, sino también *seglar*. Sin embargo, nosotros usaremos aquí indistintamente las expresiones *laico* o *seglar* para designar a los fieles cristianos que viven en el mundo. En este mismo sentido emplea la palabra *laico* el concilio Vaticano II en su *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, como veremos en seguida, y en los demás documentos conciliares.

[4] Todo esto tiene su fundamento directo e inmediato en la Sagrada Escritura (cf. 1 Petr 2, 9; Apoc 5,10; Act 2,17-21). El P. CONGAR ha expuesto admirablemente esta triple función sacerdotal, profética y real del cristiano en su celebrada obra *Jalones para una teología del laicado* c.4-6.

[5] Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.31.

«El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas».

3. Características de la espiritualidad seglar

735. Ahora bien: ¿de qué modo han de ejercitar los seglares en el mundo la función sacerdotal, profética y real de la Iglesia en el grado y medida que a ellos corresponde? ¿De qué modo han de santificar su propia vida seglar «según el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas»? ¿Cuáles son, en definitiva, las características propias y específicas de la «espiritualidad seglar»?

Según las enseñanzas del concilio Vaticano II y las mejores lucubraciones de los teólogos modernos, nos parece que pueden condensarse en estas cuatro fundamentales:

a) La santificación de su vida familiar.
b) La santificación de sus propias actividades profesionales.
c) La «consagración del mundo».
d) El apostolado en su propio ambiente.

Vamos a examinarlas cada una por separado, aunque con la extrema brevedad a que nos obliga la índole y extensión de nuestra obra [6].

a) La santificación de su vida familiar

736. El seglar—lo mismo que el sacerdote y el religioso—ha de santificarse principalmente viviendo en cristiano el *estado de vida* en que Dios ha querido colocarle. Para el cristiano seglar ese estado de vida lo constituye la propia *familia*, incluso antes de contraer matrimonio, o sea, mientras permanece todavía bajo la tutela de sus padres.

Ello quiere decir que *los casados* han de explotar sobrenaturalmente las grandes riquezas espirituales que les confirió el sacramento del matrimonio para el digno desempeño de sus obligaciones como *esposos* y *como padres*. Y *los hijos* se han de santificar cumpliendo en primer lugar, con toda exactitud y fidelidad, los deberes de amor, obediencia, sumisión y respeto que deben a sus padres en cuanto tales, o sea, en cuanto instrumentos de que Dios se valió para traerles al mundo ha-

[6] Hemos hablado amplísimamente de todo esto en nuestra obra *Espiritualidad de los seglares* (BAC), adonde remitimos al lector que desee mayor información.

ciéndoles posible con ello su felicidad eterna al ser incorporados a Cristo por la gracia bautismal.

Cualquier espiritualidad *seglar* que trate de organizarse al margen de la propia familia natural ha dejado *ipso facto* de ser *seglar*, porque se le ha sustraído el *fundamento natural* de la seglaridad [7].

Hablando del quehacer apostólico de los seglares, dice expresamente el concilio Vaticano II [8]:

«En esta tarea resalta el gran valor de aquel estado de vida santificado por un especial sacramento, a saber, *la vida matrimonial y familiar*. En ella el apostolado de los laicos halla una ocasión de ejercicio y una escuela preclara si la religión cristiana penetra toda la organización de la vida y la transforma más cada día. Aquí *los cónyuges tienen su propia vocación*: el ser mutuamente y para sus hijos testigos de la fe y del amor de Cristo. La familia cristiana proclama en voz muy alta tanto las presentes virtudes del reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada. De tal manera, con su ejemplo y su testimonio, arguye al mundo de pecado e ilumina a los que buscan la verdad».

Quede, pues, sentado que la santificación de su propia *vida familiar* es la primera nota característica de la espiritualidad seglar. En ella ha encontrado el simple fiel *su propia vocación*—como enseña expresamente el concilio—y solamente viviéndola en cristiano y en toda su plenitud alcanzará su propia perfección «según la medida de la donación de Cristo» (cf. Eph 4,7).

b) La santificación de sus propias actividades profesionales

737. Pero el cristiano seglar no vive en el mundo tan sólo en el seno de la propia familia. Ha de ejercer una profesión determinada, no solamente como un medio indispensable para procurarse el sustento material para sí y los suyos, sino además como un servicio que tiene obligación de prestar al bien común [9].

[7] Por eso es preciso reconocer que los *institutos seculares*—al menos por parte de aquellos miembros que viven en comunidad, apartados de su familia natural—no son propiamente *seglares*. Están mucho más cerca de los religiosos que de los seglares. No olvidemos que la vida común y los votos de pobreza, castidad y obediencia constituyen *la esencia misma* del estado religioso (cf. n.728-29), y eso mismo hacen y practican los miembros de esos institutos que viven en comunidad. Otra cosa muy distinta hay que decir de los miembros de esos institutos que viven en el seno de su propio hogar y pueden incluso, formar una nueva familia mediante el sacramento del matrimonio. Estos últimos son perfectamente *seglares*.

[8] CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n.35.

[9] Este servicio obligatorio al bien común afecta absolutamente a todos los hombre del mundo, incluso a los muy ricos, que no necesitan trabajar para ganarse el pan de cada día. A nadie le es lícito «vivir de renta» y sin hacer nada; pues si ellos no necesitan trabajar, el bien común necesita de su trabajo y no es lícito a nadie sustraerse a esta ley fundamental impuesta a todos por el mismo Dios. El apóstol San Pablo escribe terminantemente: *El que no quiera trabajar, que no coma* (2 Thess 3,10). Claro que hay muchas clases de trabajo, y no todos están obligados a coger un pico y una pala; pero nadie está autorizado para pasarse la vida en la holganza y ociosidad por muchos millones que tenga en la cuenta corriente de los bancos de la tierra.

Ahora bien: el ejercicio de una determinada profesión temporal, por lo mismo que es una realidad en sí misma terrena y *natural*, no es santificante de suyo, sino que es menester *santificarla, cristianizarla, elevarla al orden sobrenatural.*

Vamos a explicar un poco este punto clave de la espiritualidad seglar.

Para sobrenaturalizar plenamente cualquier profesión temporal (médico, abogado, arquitecto, cartero, guardia civil o barrendero, lo mismo da) y encontrar en ella misma el gran instrumento de la propia santificación seglar se requieren indispensablemente estas tres cosas:

1.ª QUE SE TRATE DE UNA PROFESIÓN HONRADA Y LEGÍTIMA EN SÍ MISMA.—Ya se comprende que hay ciertas «profesiones» absolutamente imposibles de sobrenaturalizar o santificar. Son todas aquellas que tienen por objeto algo de suyo pecaminoso e inmoral (negocios sucios, robos o injusticias más o menos disimulados, centros de perversión moral, etc.). Esto es evidente y no necesita mayor explicación.

2.ª QUE SE VIVA LA PROFESIÓN EN ESTADO DE GRACIA.—Es también del todo evidente y palmario. Sin la gracia no puede haber mérito sobrenatural, porque falta *la raíz y el fundamento mismo de la vida sobrenatural.* El pobre pecador desposeído de la gracia no puede—mientras permanezca en ese estado—merecer absolutamente nada en orden a la vida eterna. Es doctrina de fe expresamente definida por la Iglesia en el concilio de Trento [10].

¡Cuántos infelices cristianos pierden por este capítulo el mérito sobrenatural de sus buenas obras! Por muy buenas, honestas y honradas que sean esas obras en sí mismas—aunque se ordenen al bien de los demás, como en tantas profesiones humanas—, si el que las practica está en pecado mortal, está radicalmente incapacitado para merecer por ellas absolutamente nada delante de Dios. Sin la simple posesión de la gracia santificante es imposible sobrenaturalizar la propia profesión ni, por consiguiente, encontrar en ella un medio eficacísimo y al alcance de la mano para la propia y personal santificación.

3.ª QUE LA CARIDAD SOBRENATURAL EJERZA SU INFLUJO EN EL DESEMPEÑO DE LA PROPIA PROFESIÓN DE UNA MANERA CADA VEZ MÁS INTENSA Y ACTUAL.

La razón es también muy clara y evidente. La simple posesión del estado de gracia que reclamábamos en la condición

[10] He aquí el canon dogmático del concilio de Trento: «Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, *como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío sin la gracia,* si bien con trabajo y dificultad, sea anatema» (Denz. 812).

anterior nos proporciona la *raíz* del mérito, que es, cabalmente, la gracia santificante. Pero, como hemos explicado en su lugar correspondiente, el mérito sobrenatural de nuestras buenas obras—o, en otros términos, su eficacia santificadora—no depende de la *simple posesión* de los hábitos infusos (gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo), sino de *su ejercicio o actuación* (cf. n.285,11.ª). Ahora bien: en el ejercicio o actuación de las virtudes infusas, el mérito *esencial*—o sea, el que se ordena de suyo a la visión beatífica en sí misma considerada—corresponde exclusivamente a la *caridad sobrenatural* (amor a Dios o al prójimo por Dios), correspondiendo a las otras virtudes únicamente los premios accidentales o secundarios (cf. n.285,10.ª). Por consiguiente, tanto más meritorias y santificantes serán nuestras buenas obras cuanto se ejerciten bajo un impulso más intenso y actual de la caridad o amor divino [11]. Ahora se comprende el sentido profundo de aquellas palabras que dirigió Santa Teresita la víspera de su muerte a una de sus hermanas que le pedía una palabrita de adiós: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor* [12].

Cuando se reúnen estas tres condiciones—que están al alcance de cualquier cristiano con la gracia ordinaria de Dios—, el ejercicio de la propia profesión temporal y humana se convierte en un instrumento aptísimo y precioso de la propia santificación. Sería un gran error, por ejemplo, que el cristiano seglar se lamentara de que su trabajo profesional absorbente le impide pasarse largas horas de oración al pie del Sagrario o entregarse por entero al ejercicio de obras de caridad y beneficencia. Ello supondría un gran error de perspectiva, que le desviaría del verdadero camino de su propia santificación al dejar de hacer *lo que Dios quiere de él* so pretexto de entregarse a *lo que no quiere de él*. Es *en el ejercicio mismo de su propia profesión* donde Dios quiere que se santifique, y no de otra manera. Ponga mucho amor de Dios en barrer la calle, si es barrendero; en atender a las tareas del hogar, si es madre de familia, o en cuidar a los enfermos, si es enfermero, y *en eso precisamente*, y no en otra cosa, encontrará su propia perfección y santidad. Hágalo todo por amor a Dios, viendo en ello el cumplimiento perfecto de su divina voluntad sobre sí mismo, y no se preocupe de nada más. Por ahí llegará hasta la cumbre, que en vano intentaría alcanzar desviándose por otros caminos falsos y extraviados. Para el seglar—lo mismo que para el sacerdote y el religioso—no hay otro camino posible de san-

[11] Cf. el número 150 de esta obra.
[12] Cf. *El espíritu de Santa Teresita del Niño Jesús*, epílogo (ed. Barcelona 1955), p.251.

tificación que el cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios *a través de su propia vocación sobrenaturalizada por la gracia y la caridad.*

El seglar católico ha de poner el máximo empeño en ejercitar su propia profesión de la manera más perfecta y brillante posible no solamente ante Dios, sino también ante los hombres; no para servirse de ella como pedestal de la propia vanidad o con miras de tipo económico tan sólo, sino por el enorme influjo apostólico que ese brillante desempeño profesional ejercerá sobre el prójimo alejado u olvidado de Dios.

«Para santificar la profesión—escribe a este propósito el P. Marchetti [13]—y convertirla en instrumento de apostolado, el seglar debe ponerse en condiciones de ejercitarla de manera decorosa, adquiriendo una cultura y capacidad técnica proporcionada al trabajo que desarrolla y al puesto que ocupa. La competencia le procura un prestigio personal, que se refleja sobre la religión que profesa y le permite influir en todos los que le rodean. Los católicos deberían ser, dentro de los límites de sus propias posibilidades, *los mejores profesionales;* no por lucro o ambición personal, sino para adquirir un autorizado ascendente con fines apostólicos.

Con la competencia profesional se capacitan, además, para ocupar puestos directivos, extendiendo con ello su actividad religiosa y moral. Es una falsa humildad contentarse siempre con el último puesto, cuando con una mayor preparación y autoridad se puede cooperar más eficazmente a la organización de una sociedad cristiana en armonía con el Evangelio.»

c) La «consagración del mundo»

738. En estos últimos tiempos se habla mucho de la «consagración del mundo» como una de las tareas más importantes y propias de los seglares. Pío XII empleó reiteradamente la expresión *consecratio mundi* hablando de los deberes fundamentales de los seglares en el mundo de hoy [14].

Pero es necesario precisar con toda exactitud y cuidado el verdadero sentido y alcance de esa magnífica fórmula, que puede prestarse fácilmente a interpretaciones muy torcidas y ajenas por completo al pensamiento de la Iglesia.

Ante todo es necesario precisar el verdadero sentido de los dos términos que en ella se emplean: *consagración* y *mundo.* Todas las confusiones han nacido, fundamentalmente, de no haber precisado con claridad y nitidez el sentido verdadero y auténtico de esas dos palabras.

En primer lugar, ¿qué se entiende por «consagración» en la fórmula que nos ocupa?

En general, se entiende por *consagrar* «hacer sagrada» una

[13] P. Albino Marchetti, *Spiritualità e stati di vita* (Roma 1962) p.153-154.
[14] Véase, por ejemplo, su discurso al *II Congreso mundial del apostolado seglar,* del 5 de octubre de 1957: AAS 49 (1957) 926.

cosa que antes de la consagración no lo era. Antes de ser consagrado, un cáliz es sencillamente un vaso de metal más o menos valioso; después de su «consagración» es un *vaso sagrado*, que sólo puede ser utilizado en el altar del sacrificio. El pan y el vino ordinarios se convierten, después de su consagración eucarística, en algo tan sagrado y divino como el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo. Consagrar es, pues, «hacer sagrada» una cosa que antes de la consagración no lo era, aunque tenía aptitud para serlo si sobre ella recaía una consagración. Las cosas se consagran o «hacen sagradas» cuando se las relaciona con Dios o con el culto debido a Dios.

Teniendo en cuenta estas nociones elementales, ya puede precisarse el verdadero sentido de la palabra *consagración* en la fórmula que nos ocupa. Se trata de *consagrar al mundo*, o sea, de *hacerlo sagrado*, relacionándolo con Dios o con el culto debido a Dios.

Todo el problema se centra ahora en precisar el sentido de la palabra *mundo* en la fórmula que estamos examinando. ¿Qué se entiende en ella por la palabra *mundo?*

Con la palabra *mundo* pueden designarse varias cosas muy distintas entre sí. He aquí las principales.

a) El planeta que habitamos (la tierra) o el conjunto de todos los astros del firmamento (el universo).

b) Uno de los tres enemigos del alma, formado por los placeres, pompas y vanidades terrenas.

c) Las estructuras terrenas de orden puramente humano y natural sobre las que se desarrolla la vida de los seglares que viven en el mundo.

Ahora bien: es evidente que, cuando la Iglesia señala a los seglares la misión de consagrar al «mundo», no puede referirse al mundo en el primer sentido (la tierra o el universo material), ni tampoco en el segundo sentido, o sea, en cuanto enemigo de nuestras almas, puesto que sus placeres, pompas y vanidades pecaminosas no pueden santificarse: el pecado no se puede «consagrar». En este sentido, el seglar—lo mismo que el sacerdote y el religioso—ha de declarar la guerra al mundo, ha de huir de sus pompas y vanidades, ha de practicar la ascética de la renuncia y de la negación *total*. La Sagrada Escritura insiste repetidas veces en la necesidad de renunciar al mundo si queremos seguir las huellas de Jesucristo:

«¿No sabéis que la amistad del mundo es enemiga de Dios? Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios» (Iac 4,4).

«El mundo está crucificado para mí, y yo para el mundo» (Gal 6,14).

«Sabemos que somos de Dios, mientras que el mundo todo está bajo el maligno» (1 Io 5,19).

«¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16,26).

«No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, y eso no viene del Padre sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1 Jo 2,15-17).

Es imposible hablar más claro y con insistencia más apremiante. El cristiano—cualquiera que sea su estado o condición social—ha de romper abiertamente con el mundo en cuanto enemigo de nuestras almas; o sea, ha de renunciar a todos los placeres, pompas y vanidades *pecaminosas* del mundo, por muy dolorosa y sensible que le resulte esa ruptura. Decir que el cristiano que vive en el mundo no debe renunciar a nada de cuanto el mundo le ofrece con tal de «consagrarlo» o «cristianizarlo», es un disparate y una insensatez inconmensurables. Hay cosas que no se pueden consagrar o cristianizar; el pecado está prohibido a todos los cristianos, sean sacerdotes, religiosos o seglares. Sin la ascética de la renuncia total al mundo—en el sentido pecaminoso de esta expresión—, nadie puede santificarse, ni siquiera obtener la salvación eterna de su alma. Este es el sentido de las palabras del apóstol Santiago: «Quien pretende ser amigo del mundo, se hace enemigo de Dios» (Iac 4,4).

Entonces, ¿qué es lo que la Iglesia quiere decir cuando encarga a los seglares la «consagración del mundo»?

Como indica claramente el texto del concilio Vaticano II que hemos recogido al frente de este artículo, es evidente que con la palabra «mundo» designa la Iglesia *el conjunto de las estructuras terrenas de orden puramente humano y natural* que constituyen la trama de la vida seglar, y a través de las cuales desarrollan sus propias actividades los cristianos que viven en el mundo. Aquí entra la familia, el trabajo profesional, los negocios, las amistades, la política, etc., etc., e incluso las diversiones *honestas* (jamás las inmorales, que pertenecen al mundo como enemigo de nuestras almas). Todo esto es lo que ha de «consagrar» el cristiano seglar, *religándolo con Dios*, o sea, elevándolo al plano sobrenatural y poniéndolo al servicio de la gloria de Dios y de la propia santificación. El cristiano seglar no debe renunciar a ninguna estructura temporal o terrena, con tal que sea *buena* o indiferente en sí misma, o sea, *con tal que sea apta para ser «consagrada» o santificada.*

Precisamente ésa es la gran misión propia y específica de los seglares: la «consagración» de todas las estructuras terrenas que sean consagrables. El sacerdote y el religioso han renun-

ciado a todo lo temporal y terreno. No pertenece a ellos la «consagración del mundo», puesto que no viven en él o no les incumben las actividades terrenas. El religioso—el monje sobre todo—ha renunciado radicalmente al mundo apartándose materialmente de él. El sacerdote tiene la misión de ser el «ministro de Cristo y dispensador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1), sin mezclarse para nada en las estructuras y quehaceres terrenos (cf. Io 17,16). Es el seglar únicamente quien debe *religar con Dios* todas esas estructuras humanas que constituyen la trama de su vida en el mundo, «consagrándolas», cristianizándolas o, como dicen algunos con expresión un tanto forzada, pero muy exacta, *cristofinalizándolas* [15], para que se cumpla al pie de la letra la magnífica fórmula de San Pablo: *Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios* (1 Cor 3,23). El mundo entero—en efecto—ha de ser sometido por entero a Dios (cf. 1 Cor 15,27-28), pero esto no puede hacerse más que en Cristo, por Cristo y a través de Cristo (cf. Eph 1,10; Col 1,20).

Corresponde al seglar la sublime misión de cristianizar todas las estructuras terrenas y humanas, o sea, religarlas con Cristo, llevarlas a Cristo, para que El, a su vez, las lleve al Padre, cerrándose con ello el proceso finalista de la creación del mundo y redención del género humano. Todas las cosas salieron de Dios y todas deben retornar a El «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).

El concilio Vaticano II ha expuesto admirablemente las líneas fundamentales de esta sublime misión de los seglares en el capítulo cuarto de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, dedicado a los laicos. He aquí los principales párrafos [16]:

«Dado que Cristo Jesús, supremo y eterno Sacerdote, quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, los vivifica con su Espíritu y los impulsa sin cesar a toda obra buena y perfecta.

Pues a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo cual los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1 Petr 2,5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo, también los lai-

[15] Véase, por ejemplo, CONGAR, *o.c.*, c.9 p.511.
[16] Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* c.4 n.34 y 36.

cos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, *consagran el mundo mismo a Dios*...

Cristo, habiéndose hecho obediente hasta la muerte y habiendo sido por ello exaltado por el Padre (cf. Phil 2,8-9), entró en la gloria de su reino. A El están sometidas todas las cosas, hasta que El se someta a Sí mismo y todo lo creado al Padre, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,27-28). Este poder lo comunicó a sus discípulos para que también ellos queden constituidos en soberana libertad, y por su abnegación y santa vida venzan en sí mismos el reino del pecado (cf. Rom 6,12). Más aún, para que, sirviendo a Cristo también en los demás, conduzcan en humildad y paciencia a sus hermanos al Rey, cuyo servicio equivale a reinar. También, por medio de los fieles laicos el Señor desea dilatar su reino: reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz. Un reino en el cual la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom 8,21). Grande, en verdad, es la promesa y excelso el mandato dado a los discípulos: «Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,23)».

Después de haber expuesto las líneas fundamentales de este grandioso plan de Dios, que El mismo se ha dignado revelarnos en la Sagrada Escritura, explica el concilio Vaticano II de qué manera deben realizarlo los seglares a base de religar con Dios las estructuras temporales en que se desenvuelve su vida [17]:

«Deben, por tanto, los fieles conocer la íntima naturaleza de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios. Incluso en las ocupaciones seculares deben ayudarse mutuamente a una vida más santa, de tal manera que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance su fin con mayor eficacia en la justicia, en la caridad y en la paz. En el cumplimiento de este deber universal corresponde a los laicos el lugar más destacado. Por ello, con su competencia en los asuntos profanos y con su actividad *elevada desde dentro por la gracia de Cristo*, contribuyan eficazmente a que los bienes creados, de acuerdo con el designio del Creador y la iluminación de su Verbo, sean promovidos, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil, para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más convenientemente distribuidos entre ellos, y a su manera conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana. Así Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz salvadora a toda la sociedad humana.

Igualmente coordinen los laicos sus fuerzas *para sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando inciten al pecado*, de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes. Obrando de este modo impregnarán de valor moral la cultura y las realizaciones humanas. Con este proceder simultáneamente se prepara mejor el campo del mundo para la siembra de la palabra divina y a la Iglesia se le abren más de par en par las puertas por las que introducir en el mundo el mensaje de la paz».

El concilio termina su exhortación a los seglares—cuyo texto completo deben leer y meditar cuidadosamente con fre-

[17] Ibid., ibid., n.36.

cuencia—con este magnífico párrafo, que exalta hasta la cumbre el papel de los seglares en la «consagración del mundo» [18]:

«Cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo. Todos juntos y cada uno de por sí deben alimentar al mundo con frutos espirituales (cf. Gal 5,22) y difundir en él el espíritu de que están animados aquellos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor, en el Evangelio, proclamó bienaventurados (cf. Mt 5,3-9). En una palabra, *lo que es el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo*».

No puede llevarse más lejos el papel de los seglares en el mundo. Han de ser «lo que es el alma en el cuerpo», es decir, su principio vital, su forma sustancial, el principio de todas sus operaciones vitales. Han de infundir en todas las estructuras terrenas la *savia vivificante* que procede de la divina Vid, y sin la cual no podemos hacer absolutamente nada (cf. Io 15,5). Para ello, han de empezar por vivir ellos mismos intensamente la verdadera vida cristiana, que consiste en la plena incorporación a Cristo mediante la gracia divina, alimentada principalmente por la Eucaristía, que nos une entrañablemente a El. Sin vida de intensa piedad, de plena incorporación a Cristo, de fe profunda y de auténtico sentido sobrenatural para *descubrir a Dios en todos los acontecimientos de la vida y llevar a El las mismas estructuras y realidades terrenas*, la santificación de los seglares y la «consagración del mundo»—que Dios y la Iglesia esperan de ellos—no pasarían de una bella ilusión y de una fantasía tan sublime como irrealizable.

d) El apostolado en su propio ambiente

739. La cuarta característica de la espiritualidad propia de los seglares era—decíamos—el ejercicio del apostolado en su propio ambiente. Es una consecuencia obligada de todo cuanto venimos diciendo en torno principalmente a la «consagración del mundo».

El concilio Vaticano II expone admirablemente el papel que corresponde a los laicos en la magna empresa del apostolado cristiano. He aquí sus propias palabras [19]:

«Los laicos congregados en el pueblo de Dios e integrados en el único Cuerpo de Cristo bajo una sola Cabeza, cualesquiera que sean, están llamados, a fuer de miembros vivos, a contribuir con todas sus fuerzas, las recibidas por el beneficio del Creador y las otorgadas por la gracia del Redentor, al crecimiento de la Iglesia y a su continua santificación.

Ahora bien, el apostolado de los laicos es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, *apostolado al que todos están destinados por el*

[18] Ibid., ibid., n.38.
[19] *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.33.

Señor mismo en virtud del bautismo y de la confirmación. Y los sacramentos, especialmente la sagrada Eucaristía, comunican y alimentan aquel amor hacia Dios y hacia los hombres, que es el alma de todo apostolado. Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia *en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos.* Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia «en la medida del don de Cristo» (Eph 4,7).»

Los seglares han de desempeñar esta sublime misión apostólica «primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad», como dice el propio concilio en el texto que hemos recogido al frente de este capítulo. A través de su vida cristiana intachable, del testimonio de su propio ejemplo y del sentido sobrenatural con que han de vivir las mismas estructuras humanas y temporales descubrirán a Cristo a los demás y, al igual que la levadura, contribuirán *desde dentro* a la santificación del mundo, como dice el propio concilio [20].

En otro lugar de esta obra hemos hablado del apostolado en general, de su obligatoriedad, de sus principales formas y de sus relaciones con la perfección cristiana (cf. n.664ss). El propio concilio Vaticano II promulgó—como es sabido—un magnífico esquema dedicado al *apostolado de los laicos* [21], que constituye la última palabra sobre este importantísimo asunto. Después de un espléndido proemio sobre la importancia y necesidad del apostolado de los laicos, el concilio expone la vocación apostólica de los mismos, los fines de su apostolado, sus campos de acción, sus diferentes modalidades, el orden que se ha de guardar en su ejercicio y los principios fundamentales para la formación de los apóstoles seglares. Es un verdadero tesoro que todos los seglares deberían leer y estudiar cuidadosamente para el digno desempeño de su sublime misión apostólica en el mundo.

[20] Ibid., ibid., n.31.
[21] Cf. *De apostolatu laicorum*, promulgado por Pablo VI el 18 de noviembre de 1965.

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

740. S.Th., I-II,111; II-II,171-178; *Contra gentes* III-154; VALLGORNERA, *Mystica Theologia divi Thomae* q.3 disp.5 (ed. Marietti, 1911); BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*; CARDENAL BONA, *De discretione spirituum*; SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.4; *Discernimiento de los espíritus*; LÓPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica*; RIBET, *La mystique divine* tr.2-3 y 4; FARGES, *Les phénomènes mystiques*; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection...* c.5 a.5; *Tres edades* p.5.ª; SAUDREAU, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*; MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.4; ARINTERO, *Evolución mística* p.2.ª c.7 (ed. BAC); *Los fenómenos místicos*; SCHRIJVERS, *Principios...* l.3 p.1.ª c.3 a.6; DE MAUMIGNY, *La práctica...* tr.2 p.5.ª; NAVAL, *Curso...* p.3.ª sect.3; POULAIN, *Des grâces d'oraison* p.4.ª; P. MIR, *El milagro* (Barcelona 1915); *La profecía* (Madrid 1903); TANQUEREY, *Teología ascética* n.1489-1549; P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* n.K; DR. HENRI BON, *Compendio de Medicina católica* p.6.ª; DR. SURBLED, *La Moral en sus relaciones con la Medicina y la Higiene* p.11.ª; B. MARECHEUX, *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque*; P. DE BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons*; GOERRES, *La mystique divine*; DR. POOD, *Los fenómenos misteriosos del psiquismo*; P. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Buenos Aires 1946); THURSTON, *Los fenómenos físicos del misticismo* (San Sebastián 1953).

741. 1. **Introducción.**—Uno de los aspectos de la Mística que más interés ha despertado en todos los campos del saber ha sido indudablemente el relativo a los fenómenos extraordinarios que suelen presentarse casi siempre en la vida de los grandes místicos experimentales. En torno a estos fenómenos maravillosos ha aparecido en los últimos años una abundantísima literatura de muy diversa tendencia y orientación. Los racionalistas han lanzado sus mejores máquinas de guerra contra este aspecto tan sorprendente de lo sobrenatural, y han tratado de abrir brecha en las explicaciones de los teólogos católicos negando el carácter sobrehumano de esos fenómenos portentosos y explicándolo todo por causas fisicopsíquicas, con frecuencia patológicas y siempre puramente naturales.

Es, pues, de sumo interés y de palpitante actualidad examinar este problema a la luz de los grandes principios de la Teología católica tradicional y de los últimos hallazgos y descubrimientos de las ciencias experimentales modernas. He aquí lo que nos proponemos hacer, aunque sea a grandes rasgos, en esta cuarta y última parte de nuestra obra.

742. 2. **Nuestro plan.**—Es elemental en filosofía que solamente hemos alcanzado el conocimiento científico de una cosa cuando logramos señalar sus causas. No en vano se define la ciencia «cognitio certa per causas» [1]. Mientras no se sale del campo de lo particular y fenoménico, no hemos entrado todavía en el campo de la ciencia: «de singularibus non est scientia», dicen todavía los filósofos. Es preciso remontarse por la vía del análisis de lo particular a lo universal, de los efectos a las causas, de lo que es posterior a lo que es anterior «secundum naturam» [2].

Ahora bien: los fenómenos extraordinarios de la Mística cuya investigación científica vamos a emprender, únicamente pueden ser atribuidos a alguna de estas tres causas: a una causa *sobrenatural*, o a una *preternatural*, o a una puramente *natural* [3]. Es imposible la producción de un fenómeno

[1] GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* t.1 n.223.
[2] FARGES, *Philosophia Scholastica* t.1 p.125 (6o ed.).
[3] Nos referimos ahora únicamente al orden de las causas *eficientes*.

real o aparentemente místico que no pueda ser clasificado en alguno de estos apartados, puesto que ellos recogen, en toda su universalidad, el conjunto de todas las causas posibles. Si el fenómeno procede de Dios, pertenecerá al grupo de las causas *sobrenaturales*; si del demonio, al de las *preternaturales*, y si de la imaginación del paciente o de alguno de los agentes que constituyen el mundo físico exterior, al de las puramente *naturales*. No hay ni puede haber otro género de causas, ya que los ángeles buenos no son sino fieles mandatarios de Dios, y, por lo mismo, su acción no constituye una causalidad específicamente distinta de las que acabamos de señalar.

Es preciso, pues, como prenotando indispensable para nuestro estudio, señalar de antemano los caracteres de estos tres mundos: el divino, el diabólico y el humano. Ello constituirá el capítulo primero de esta cuarta parte de nuestra obra, dejando para el segundo el examen directo de los fenómenos místicos. Pero antes consideramos oportuno recordar algunas nociones previas sobre los conceptos de «natural», «sobrenatural» y «preternatural». Con ello quedan perfiladas las líneas fundamentales de nuestro estudio.

Nociones previas . . . . . { Lo natural. / Lo sobrenatural / Lo preternatural.

CAPÍTULO I: *Las causas* . . . . . { Dios. / La naturaleza. / El demonio.

CAPÍTULO II: *Los fenómenos* . . . . . { El hecho. / Su explicación.

Conclusión.

Nociones previas [4]

GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* vol.I l.I sect.I c.6 (ed. 1918).

743. I. **Noción de «naturaleza» y de «natural».**—a) NATURALEZA La palabra *naturaleza* puede tomarse en diversos sentidos. He aquí los principales:

1) En cuanto significa o expresa la esencia de una cosa concreta (v.gr., la naturaleza del oro, de un animal, del hombre): sentido *individual*.

2) En cuanto significa el conjunto de todas las cosas del universo, mutuamente dependientes entre sí según leyes determinadas: sentido *colectivo*.

3) En cuanto significa la esencia de una cosa como principio radical de las operaciones y pasiones que le convienen *per se*: sentido *dinámico*. En este sentido habla Santo Tomás cuando dice: «Nomen naturae... videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei» [5].

En el primer y tercer sentidos la palabra *natura* puede aplicarse analógicamente a la naturaleza divina y a las naturalezas creadas.

b) LO NATURAL.—Según los principios anteriores, lo «natural» para cualquier ser será todo aquello que le conviene según su naturaleza: «id

[4] Advertimos a los lectores que carezcan de formación filosófica y no busquen en nuestro libro otra cosa que su edificación espiritual, que pueden prescindir en absoluto de estas *nociones previas*, que ofrecemos únicamente a los estudiosos. Por eso conservamos en ellas la terminología escolástica y los textos latinos.

[5] *De ente et essentia* c.1.

quod convenit ei secundum suam substantiam», dice todavía Santo Tomás [6].

Y puede convenirle de alguna de estas seis maneras:

1) *Constitutive:* y aquí entran todos los elementos que constituyen su esencia (v.gr., el cuerpo y el alma racional en el hombre).

2) *Emanative:* o sea, las fuerzas y energías que emanan naturalmente de la esencia (v.gr., el entendimiento y la voluntad en el hombre).

3) *Operative:* todo lo que la naturaleza puede producir por sus propias fuerzas u operaciones (v.gr., los actos de entender y de amar en los seres racionales).

4) *Passive:* todos los fenómenos que otros agentes naturales le pueden naturalmente causar (v.gr., frío, calor...).

5) *Exigitive:* todo lo que esa naturaleza exige para su propia perfección natural (v.gr., el concurso divino necesario para que pueda obrar cualquier causa segunda en su propia esfera).

6) *Meritorie:* o sea, el derecho al premio natural proporcionado. Se refiere únicamente a las acciones morales y libres en el orden puramente natural o ético.

744. 2. Lo sobrenatural.—*a)* NOCIÓN.—De los principios que acabamos de sentar se deduce que «sobrenatural» será aquello que de alguna manera exceda, rebase o trascienda lo puramente natural en cualquiera de sus acepciones. Según esto:

a) Para la naturaleza *individual* será «sobrenatural» todo aquello que está fuera y por encima de su esencia natural.

b) Para la naturaleza *colectivamente considerada*, todo aquello que rebasa y trasciende las leyes de la misma naturaleza.

c) Para la naturaleza desde el punto de vista *dinámico*, todo lo que está fuera y por encima de sus exigencias y operaciones naturales.

Lo sobrenatural no puede ser *exigido* por la naturaleza, pero puede perfeccionarla, si se le concede gratuitamente por Dios. Es porque lo sobrenatural no es «disconveniente» (sería entonces *contranatural)*, sino muy conveniente a la naturaleza; no ciertamente según sus fuerzas, exigencias, etc., sino según su potencia obediencial o elevable, como dicen los filósofos. Dice Santo Tomás hablando de la fe sobrenatural: «Fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et *ut perfectio perfectibile*» [7].

De manera que sobrenatural no significa «contranatural», sino que trasciende, esto es, que está *sobre* lo natural.

Lo contranatural es aquello que va contra la inclinación de alguna naturaleza. Es lo mismo que *violento* [8]. Lo sobrenatural, en cambio, no va de ningún modo contra la inclinación de la naturaleza, sino que únicamente *la supera*. No es de ningún modo violento para ella, porque—como explica Santo Tomás [9]—Dios no hace violencia a las criaturas cuando obra en ellas según su principal inclinación, que es la de obedecer a su Creador, al cual están más connaturalmente sometidas que el cuerpo al alma o el brazo a la voluntad.

Ni debe confundirse tampoco lo sobrenatural con lo *libre*, o lo *artificioso*, o lo *fortuito*, aunque estas tres cosas se distingan de algún modo de lo natural, en cuanto que la naturaleza está siempre determinada *ad unum*. Las acciones libres, en cambio—lo mismo que la obra artificiosa—, no están determinadas por la naturaleza, sino que necesitan una nueva determinación, que se hace por la deliberación. Y lo casual y fortuito tampoco está

[6] I-II,10,1.
[7] I,2,2 ad 1.
[8] Cf. II-II,175,1.
[9] S.THOM., III *Contra Gentes* c.100.—Cf. I,105,6 ad 1.

determinado por la naturaleza, ni es causado por la deliberación, sino que se produce en la naturaleza *per accidens*, como dicen los filósofos [10]. Pero es claro que ninguna de estas tres cosas rebasan la esfera de lo puramente *natural;* y en este sentido distan infinitamente de lo sobrenatural, que rebasa y trasciende todo el orden de la naturaleza con todas sus exigencias y combinaciones posibles.

745. *b)* DIVISIÓN DE LO SOBRENATURAL.—Vamos a recordar únicamente las dos principales divisiones que nos interesan aquí.

1.ª *Sobrenatural absoluto y relativo.*—Ante todo es menester distinguir cuidadosamente lo sobrenatural absoluto, o *simpliciter*, de lo sobrenatural relativo, o *secundum quid*.

Se entiende por sobrenatural absoluto, o *simpliciter*, todo aquello que excede la proporción de *toda naturaleza creada o creable*, o sea, lo que supera las fuerzas y exigencias de cualquier criatura. Este sobrenatural absoluto se subdivide, como veremos en seguida, en sobrenatural *quoad substantiam* (que es el de los *misterios* estrictamente dichos y el de la gracia y la gloria) y sobrenatural *quoad modum* (que es el propio y característico de los *milagros)*.

Sobrenatural relativo, o *secundum quid*, es aquel que excede únicamente la proporción de *alguna naturaleza creada*, pero no la de toda naturaleza creada. Y así, por ejemplo, lo que es natural y específico en el hombre (entender, amar), sería sobrenatural para un perro, que carece de las facultades necesarias para hacer esos actos; lo que es puramente natural en el ángel o en el demonio, podría ser sobrenatural para el hombre por exceder sus fuerzas humanas; v.gr., los prodigios diabólicos, que tienen apariencia de milagro [11]. A este sobrenatural relativo se le suele llamar también, y más propiamente, «preternatural», como veremos en su lugar.

2.ª *Sobrenatural «quoad substantiam» y «quoad modum».*—Según la doctrina de la Iglesia [12] hay, al menos, una doble sobrenaturalidad, a saber: *a)* la del *milagro* estrictamente dicho, que excede las fuerzas eficientes y las exigencias de cualquier naturaleza creada, pero no las fuerzas cognoscitivas de la naturaleza racional, y *b)* la sobrenaturalidad de los *misterios* estrictamente tales y la de la gracia y la gloria, que excede no sólo las fuerzas eficientes y las exigencias, sino también las fuerzas cognoscitivas y apetitivas de cualquier naturaleza intelectual creada. Para explicar esta distinción, los teólogos establecen comúnmente la división de lo sobrenatural en *quoad substantiam* y *quoad modum*.

El sobrenatural *quoad substantiam* no designa lo sobrenatural *substancial* o existente como *substancia*, toda vez que puede ser ya substancial e increado (como la vida íntima de la Trinidad), ya accidental y creado (como la gracia); sino únicamente el sobrenatural *esencial* o *quoad essentiam*, o sea lo que es intrínseca o entitativamente sobrenatural, y excede por lo mismo no sólo la *causalidad* de todas las fuerzas eficientes y las exigencias de cualquier naturaleza, sino incluso la *esencia* de toda naturaleza creada o creable. Porque se trata o de la naturaleza divina en sí misma o de una participación de la divina naturaleza precisamente en cuanto divina. Este sobrenatural *quoad substantiam* es a la vez sobrenatural *quoad cognoscibilitatem*, o sea que excede las fuerzas naturales cognoscitivas de cualquier naturaleza intelectual creada, porque «verum et ens convertuntur»; luego el ser sobrenatural excede el orden de la verdad natural.

[10] S.THOM., *In Phys. Aristot.* lect.9 et 10.
[11] Cf. I,110,4.
[12] Cf. D n.104-105 138 141 176-180 196 1001-1008 1021 1024 1034 1042 1061-62 1064 1069 1079 1384-85 1388 1701-1708 1790 1795-96 1803-1804 1816 1818 1926 1928 2103.

El sobrenatural solamente *quoad modum* es aquel que esencial y entitativamente es *natural*, pero que ha sido producido de un *modo sobrenatural* o ha sido ordenado de un modo sobrenatural al fin sobrenatural. Ejemplo de lo primero lo tenemos en el milagro de la resurrección de un muerto, en el que la vida natural se devuelve sobrenaturalmente a un cadáver. Ejemplo de lo segundo nos lo da el acto natural de una virtud adquirida cualquiera (v.gr., la templanza), ordenado por la caridad al premio de la vida eterna.

Es muy fácil reducir esta división de lo sobrenatural a la división por las cuatro causas, tal como suelen hacerla los teólogos [13]. Veamos cómo la expone Juan de Santo Tomás:

> «Hay que advertir que la sobrenaturalidad puede convenirle a alguna cosa por un triple principio, a saber: por la causa *eficiente*, por la *final* y por la *formal*. Por parte de la causa *material* no puede convenirle, ya que la causa material es el mismo sujeto en el cual se reciben las formas sobrenaturales, y éste es la propia alma o sus potencias, que son entes naturales, aunque las reciban por razón de su potencia obediencial.
>
> *Por parte de la causa eficiente* se llama sobrenatural a alguna cosa cuando se hace de un modo sobrenatural, ya sea sobrenatural la cosa hecha, ya natural; como la resurrección de un muerto o la iluminación de un ciego son sobrenaturales *en cuanto al modo*, aunque la cosa realizada sea natural, a saber, la vida del hombre o su potencia visiva.
>
> *Por parte de la causa final* se llama sobrenatural a lo que se ordena al fin sobrenatural por un agente extrínseco *(ab extrinseco)*; como el acto de la virtud de la templanza, o de cualquier otra virtud adquirida, si se ordenan por la caridad al mérito de la vida eterna, reciben en sí el modo sobrenatural de la ordenación a tal fin. De este mismo modo, la humanidad de Cristo tiene el modo sobrenatural de unión al Verbo, al que se ordena como a fin y término de la unión.
>
> *Por parte de la causa formal* se llama sobrenatural a alguna cosa cuando, por su propia razón formal especificativa, se refiere a un objeto sobrenatural; y solamente a ésta se la llama sobrenatural *en cuanto a la substancia*, esto es, en cuanto a la especie y a la naturaleza del acto, que se toma del objeto formal» [14].

Reduciendo todas estas categorías de sobrenatural absoluto a un cuadro sinóptico que nos las muestre en sintética visión de conjunto, podríamos establecerlo, con el P. Garrigou-Lagrange [15], en la siguiente forma:

[13] Cf. SALMANTICENSES, *De gratia* tr.14 d.3 dub.3 n.24; SUÁREZ, *De gratia* l.2 c.4; IOAN. A S.THOM., *De gratia* d.20 a.1 solv. arg.n.4.

[14] IOAN A S.THOM., *De gratia* d.20 a.1 arg.4.

[15] Cf. *De revelatione* t.1 p.205.

EL SOBRENATURAL ABSOLUTO PUEDE SER:

- *Quoad substantiam* (o en cuanto a la causa formal)...
  - *Increado*.....
    - Dios en su razón íntima de deidad.
    - La persona increada del Verbo subsistiendo en la naturaleza humana de Cristo.
  - *Creado*.....
    - El *lumen gloriae*.
    - La gracia habitual y actual.
    - Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.
- *Quoad modum* (en cuanto a las causas extrínsecas).....
  - *Por razón del fin*.....
    - Acto natural sobrenaturalmente ordenado al fin sobrenatural.
  - *Por razón de la causa eficiente*.....
    - Milagro *quoad substantiam* (la glorificación del cuerpo o la profecía).
    - Milagro *quoad subiectum* (la resurrección no gloriosa o el conocimiento de los secretos del corazón).
    - Milagro *quoad modum* (curación instantánea de una enfermedad, o el don de lenguas).

746. 3. **Noción de «preternatural».**—Los teólogos designan comúnmente con el nombre de «preternatural» al sobrenatural *relativo*, de que hemos hablado más arriba. Es aquel que está fuera del orden natural ordinario y normal, pero que no trasciende en modo alguno al orden natural absoluto o *simpliciter*. O en otra forma todavía más clara: es aquel que excede y trasciende las fuerzas *de alguna naturaleza* creada, pero no las fuerzas de *toda* naturaleza creada o creable, como el sobrenatural absoluto. El entender por simple intuición y sin discurso—que es algo natural en el ángel (naturaleza *intelectual*)—, sería preternatural en el hombre (naturaleza *racional*).

Lo preternatural dista infinitamente de lo sobrenatural *quoad substantiam*, puesto que se trata de algo pura y entitativamente *natural* en sí mismo, y no rebasa, por consiguiente, las fuerzas naturales de los ángeles o los demonios. Y no debe confundirse tampoco con el sobrenatural *quoad modum*, porque aunque lo sobrenatural *quoad modum* sea entitativamente natural —y en esto coincide con lo preternatural—rebasa, sin embargo, en el *modo* las fuerzas naturales, no sólo del hombre, sino de *toda* naturaleza creada o creable, como hemos visto más arriba; y por eso el sobrenatural *quoad modum* constituye una subdivisión del sobrenatural *absoluto* (cf. el croquis del P. Garrigou-Lagrange). El sobrenatural *quoad modum* constituye un verdadero *milagro* (v.gr., la resurrección de un muerto: algo entitativamente natural, pero realizado de un *modo sobrenatural*, que rebasa y trasciende el poder natural de *toda* naturaleza creada o creable). Lo preternatural, en cambio, no constituye un milagro propiamente dicho, puesto que, además de ser entitativamente natural, no rebasa las fuerzas naturales de *toda* naturaleza creada o creable, sino sólo las de *alguna naturaleza* (v.gr., la del hombre, pero no la de los ángeles o los demonios). Es, pues, una especie de sobrenatural puramente *relativo* (con relación a las naturalezas inferiores) distinto completamente del sobrenatural *absoluto*, ya sea *quoad substantiam*, ya *quoad modum*.

Es preciso tener en cuenta esta noción de «preternatural» cuando tratemos de señalar las causas de los fenómenos místicos. Lo preternatural—con relación a los hombres—lo constituye lo que es propio y *natural* en los ángeles buenos o malos. No olvidemos que fuera de este mundo material que conocemos por los sentidos existe otro mundo que se escapa en absoluto a esta clase de conocimiento. Ese otro mundo, compuesto de criaturas inteligentes buenas o malas, ángeles o demonios, está en comunicación real, íntima y misteriosa con nosotros los habitantes de este mundo terrestre. Los habitantes de ese otro mundo están *fuera* de nuestro orden natural, en otra esfera distinta, en un plano completamente diferente. Es, con relación a nosotros, el mundo de lo *preternatural*. Por eso—y lo advertimos de una vez para siempre—llamaremos «preternaturales» (esto es, «extranaturales» con respecto a nosotros) a los fenómenos debidos a la intervención de los ángeles o de los demonios, y reservaremos el nombre de fenómenos «naturales» para designar los hechos que se producen, según las leyes ordinarias de la naturaleza, entre los habitantes de este mundo, del que formamos parte nosotros [16].

CAPITULO I

Las causas de los fenómenos extraordinarios

Vamos a dividir este capítulo en tres artículos, dedicados a cada una de las tres causas que pueden producir los fenómenos verdadera o falsamente místicos: Dios, la simple naturaleza y el demonio, correspondientes a los tres mundos que hemos examinado más arriba: el mundo de lo sobrenatural, de lo natural y de lo preternatural.

ARTICULO I

Dios como autor de los fenómenos místicos

747. La primera fuente de los fenómenos místicos—la única y exclusiva de los verdaderos—es el mismo Dios como autor del orden sobrenatural.

No puede haber en ello dificultad alguna. Los fenómenos místicos—en efecto—se desarrollan siempre, como veremos, en alguno de estos tres campos o en varios de ellos a la vez: el intelectual, el afectivo o el orgánico. Ahora bien: ¿no tiene Dios, acaso, libre acceso a esos tres campos y no puede extender o restringir a su voluntad la esfera de sus actividades, multiplicar o suspender sus energías? En el orden intelectual, ¿no podrá Dios, que es la Luz y la Verdad por esencia (Io 8,12; 14,17), abrir a nuestro espíritu aspectos y horizontes nuevos, hablarnos interiormente por comunicaciones puramente intelectuales o por medio de signos sensibles exteriores o interiores? ¿Quién podrá discutir al Bien Infinito, término final de nuestra vida afectiva [1], el poder de obrar directamente sobre nuestra voluntad y determinar en ella, por medio de la gracia, ímpetus y ardores que rebasen sus fuerzas naturales? Y en el orden puramente corporal y orgánico, ¿no podrá Dios alterar nuestras energías corporales modificando libremente sus formas y sus funciones?

Las manifestaciones *extranaturales* que no comprometan ninguna ley mo-

[16] Cf. Méric, *L'imagination et les prodiges* t.2 p.277.

[1] Cf. Deut 6,5; Mt 22,37; 1 Io 4,16.

ral o que no impliquen contradicción pueden, pues, tener a Dios por autor, ya que el poder divino no reconoce otros límites que los del mal moral o del absurdo.

Causas inmediatas de los fenómenos místicos

748. La mayor parte de los fenómenos místicos extraordinarios los producen o pueden reducirse fácilmente a las gracias llamadas *gratis dadas*. Decimos la mayor parte y no *todos*, porque—como veremos al estudiar los fenómenos en particular—muchos de ellos se explican, sin más, por una especie de redundancia y efecto connatural del grado sublime de espiritualización a que han llegado las almas místicas en las que esos fenómenos suelen realizarse. En este sentido, algunos de ellos podrían ser atribuidos a ciertos efectos *extraordinarios* de los dones del Espíritu Santo, que no entran, sin embargo, en el desarrollo normal de la gracia ni se producen—por lo mismo—en todos los santos, a pesar de que todos ellos poseen los dones del Espíritu Santo en grado sublime de desarrollo. De todas formas, la fuente principal de los fenómenos extraordinarios son siempre las llamadas gracias *gratis dadas*, que vamos a estudiar ampliamente a continuación.

Las gracias «gratis dadas»

749. 1. **Introducción.**—Como explica San Pablo en su maravillosa epístola primera a los Corintios, las gracias o dones de Dios son múltiples y diversos, mas el Espíritu es uno mismo [2]. Todos cuantos beneficios hemos recibido de Dios, aun en el orden puramente natural, son gracias y dones suyos. Y todos en un sentido amplio podrían llamarse gracias *gratis dadas* [3], como quiera que, independientemente de la libre voluntad de Dios, que ha querido derramarlos graciosamente sobre nosotros, no podía haber en nosotros mismos título alguno o exigencia que los reclamara. No olvidemos que la causa omnímoda de todas las cosas es la voluntad libérrima de Dios [4].

Pero esto no obstante, para precisar mejor la diferencia entre los dones naturales y los sobrenaturales, y, dentro de los sobrenaturales, entre unas gracias y otras, es preciso restringir la terminología y circunscribirla a expresar un grupo determinado de gracias en el conjunto innumerable de todas las que hemos recibido de Dios.

750. 2. **Concepto fundamental y principales divisiones de la gracia.**—Según el uso bíblico y el eclesiástico recibido en Teología, la palabra *gracia* se emplea tan sólo para significar el don *sobrenatural* concedido por Dios a la naturaleza racional en orden a conseguir la vida eterna [5].

Pero al analizar este don establecen todavía los teólogos muchas divisiones y subdivisiones. Y así hablan de la gracia increada y de la creada, de la gracia de Dios y de la de Cristo, de la habitual y de la actual, de la eficaz y de la suficiente, de la preveniente, operante y concomitante; de la interna y de la externa, etc., etc. [6]

De todas estas divisiones y subdivisiones hay una que aquí nos interesa sobremanera destacar. Es la que divide la gracia—por razón del fin a que se ordena—en gracia *gratum faciens* y gracia *gratis dada*.

[2] Cf. 1 Cor 12,4-6.
[3] Cf. I-II,111,4, dif.1.[8]
[4] Cf. I,19,4.
[5] Hemos hablado largamente de ella en otro lugar (cf. n.86ss).
[6] Cf. en el n.142 las subdivisiones de la gracia actual.

La gracia *gratum faciens*—que es la gracia *simpliciter*, habitual o santificante—tiene por objeto establecer la amistad sobrenatural entre Dios y nosotros, dándonos una participación *física* y *formal*—aunque *accidental*, como es obvio—de la naturaleza misma de Dios. Abarca tres aspectos distintos, aunque inseparables entre sí: la gracia santificante propiamente dicha, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Hemos hablado ya de todas estas cosas en sus lugares correspondientes, y nada tenemos que añadir aquí.

La gracia *gratis dada*—en cambio—tiene por objeto inmediato o directo, no la propia santificación del que la recibe, sino la utilidad espiritual del prójimo. Y se llama *gratis dada* porque está fuera no solamente de la potencia natural—que esto es común con la misma gracia santificante—, sino incluso del *mérito sobrenatural* de la persona que la recibe. Veamos cómo lo expresa Santo Tomás:

> «La gracia es doble: una por la cual el hombre mismo se une con Dios, y se llama gracia *gratum faciens;* otra por la cual un hombre coopera a que otro se vuelva a Dios; y ésta se llama gracia *gratis data*, porque está sobre el poder de la naturaleza y se concede al hombre por encima del mérito de la persona. Pero como no se le da para que quede él mismo justificado, sino más bien para que coopere a la justificación de otro, por eso no se llama *gratum faciens*. Y de ésta dice el Apóstol (1 Cor 12,7): «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad», esto es, para utilidad de los demás» [7].

751. 3. **Naturaleza de las gracias «gratis dadas».**—Recogiendo ahora la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza de las gracias *gratis dadas* esparcida a lo largo de sus obras, podemos precisar los siguientes puntos fundamentales [8]:

1.° Las gracias *gratis dadas* no forman parte del organismo sobrenatural de la vida cristiana, integrado por la gracia habitual, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Ni tienen punto de contacto con la gracia *actual*, que es la que pone en ejercicio los hábitos anteriores.

2.° Son meros epifenómenos de la vida de la gracia, como cosa adyacente a ella, y que, por lo mismo, pueden darse sin ella.

3.° No son ni pueden ser objeto de mérito de «congruo» ni de «condigno» aun supuesta la gracia santificante. Por eso se las llama por antonomasia *gratis dadas*.

4.° No constituyen un hábito—como la gracia santificante, las virtudes y los dones—, sino que el alma las recibe al modo de moción transeúnte.

5.° No son *intrínsecamente sobrenaturales (quoad substantiam)*, sino sólo *extrínsecamente (quoad modum)*, esto es, por sus causas extrínsecas, en cuanto que tienen un agente y un fin sobrenaturales. Pero en sí mismas son realidades intrínseca y formalmente naturales.

6.° Por lo mismo que esas gracias no forman parte de nuestro organismo sobrenatural, no están contenidas en las virtualidades de la gracia santificante, ni el desarrollo normal de esta gracia puede jamás producirlas o exigirlas.

7.° Las gracias *gratis dadas* requieren, pues, en cada caso una intervención directa y extraordinaria de Dios, de tipo milagroso.

De estas características esenciales que acabamos de señalar se desprenden las siguientes principales consecuencias, que nos interesa destacar aquí:

[7] I-II,111,1.
[8] Cf. P. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.4 n.K.

a) Que sería temerario desear o pedir a Dios estas gracias *gratis dadas*. Como quiera que no son necesarias para la salvación ni santificación y requieren—muchas de ellas al menos—una intervención milagrosa de Dios. Vale más un pequeño acto de amor de Dios que resucitar a un muerto.

b) Que la causa instrumental de que Dios se vale para producir tales hechos milagrosos—el hombre—no necesita estar unida sobrenaturalmente con El por la caridad, ni mucho menos ser un santo.

c) Que estas gracias *gratis dadas* no santifican de suyo al que las recibe, el cual puede recibirlas en pecado mortal y permanecer en él después de recibidas.

d) Que esas gracias no se ordenan de suyo al bien del sujeto a quien se conceden, sino al provecho de otros y edificación de la Iglesia.

e) Que por lo mismo no es menester que todos los santos estén adornados con las gracias *gratis dadas*, puesto que son independientes de la santidad. De hecho, muchos santos no las tuvieron. San Agustín expone muy bien la razón cuando dice que Dios no ha querido ligar necesariamente estos dones milagrosos a la santidad para no dar pie a la flaqueza humana a hacer más caso de estas cosas que de las buenas obras que nos merecen la vida eterna: «non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis maiora dona esse, quam in operibus iustitiae, quibus aeterna vita comparatur» [9].

Es preciso, sin embargo, no exagerar demasiado esta doctrina. Es cierto que la gracia habitual o santificante se ordena *de suyo* a santificar al que la recibe y que las gracias *gratis dadas* se ordenan *de suyo* al provecho del prójimo. Pero no hemos de olvidar que cualquier *gracia* de Dios—teológicamente considerada—se ordena en último término a la salvación eterna, ya sea *intrínsecamente* y por su propia entidad, ya *extrínsecamente* por especial disposición de Dios. La suave providencia de Dios, que se adapta maravillosamente a la naturaleza de las causas segundas, pide que unos hombres sean ayudados por otros en el magno negocio de la salvación eterna. Para esto, empero, se requiere la gracia. De ahí el doble género de gracias: unas que *primo et se* se ordenan a la propia salvación y santificación del que las recibe, y otras que *primo et se* se confieren para procurar la salud de los demás. Pero esto no es obstáculo para que la gracia habitual se dé de tal manera para la santificación del que la recibe, que pueda y a veces *deba* redundar en beneficio de los demás. Y, al contrario, las gracias *gratis dadas*, aunque de suyo se den para utilidad de los demás, puede y debe el que las recibe o ejercita utilizarlas también para intensificar su propia vida espiritual. Esto no pertenecerá de suyo al fin primario de esas gracias, pero sí indudablemente a su fin secundario. ¿Qué duda cabe, por ejemplo, que al resucitar a un muerto con el poder de Dios experimentará el taumaturgo un verdadero estremecimiento de admiración y de estupor, que llenará su alma de sentimientos de adoración y reverencia ante la majestad y el poder infinito de Dios? He aquí de qué manera la gracia *gratis dada*, que se ordenaba de suyo a la utilidad de los demás—en este caso, del muerto resucitado y de los que presenciaron el milagro—, vino a *redundar* secundariamente en provecho del que la ejecutó como instrumento de Dios.

Suárez expone muy bien esta doctrina en su tratado *De gratia*. He aquí sus palabras:

> «Hay que añadir que la gracia *gratum faciens* se da de tal manera en provecho del que la recibe, que puede también, y debe, redundar y ejercerse para utilidad de los demás. Y, al contrario, las gracias *gratis*

[9] Cf. S. AUGUST., *De divers. quaest.* 83 q.79: ML 40,92.

datas, aunque se dan para utilidad de los demás, sin embargo, puede y debe el que las recibe procurar con su uso la propia utilidad y provecho espiritual» [10].

Tanto es así, que *de hecho*—ya hemos examinado la cuestión *de iure*—sólo en los grandes santos suelen resplandecer estas gracias *gratis dadas*, siendo más que rarísimo encontrarlas en almas imperfectas, y mucho menos todavía en los grandes pecadores, aunque esto no sea imposible teóricamente. El mismo Cristo hacía sus milagros no sólo en confirmación de su doctrina, sino como argumento en favor de su persona. Y promete estas gracias también a los que creyeren en él como señal para reconocerlos: «Y echarán en mi nombre los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en sus manos las serpientes y, si bebieren algún licor venenoso, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos y quedarán sanos» [11]. Y en otro lugar: «El que cree en mí hará también las cosas que yo hago, y las hará todavía mayores, por cuanto yo me voy al Padre» [12], aludiendo claramente a las gracias *gratis dadas*. Por eso dice Santo Tomás que en Cristo «brillaron excelentísimamente todas las gracias *gratis dadas*» [13]. El mismo San Pablo habla de estas gracias como de cosa normal en la Iglesia y aun aprueba el que se procuren y deseen, anteponiendo siempre—claro está—la virtud de la caridad, que es la más excelente de todas [14]. Lo cual apenas se explicaría si no tuvieran relación alguna con la santidad. Oigamos otra vez a Suárez sobre este particular:

> «Aunque Dios, por secreto designio, se sirva a veces de un hombre hipócrita para hacer un milagro o conceder algún beneficio extraordinario, esto es muy raro; ordinariamente no suele obrar tales milagros sino por hombres justos y buenos» [15].

Más todavía: no faltan autores que admiten una doble serie de gracias *gratis dadas*. Unas que se ordenan *primo et per se* a la utilidad de los demás, tales como la gracia de curar enfermedades, la discreción de espíritus, el don de lenguas, etc., y otras que se ordenan, ante todo, al provecho del que las recibe; y estas últimas deben llamarse todavía *gratis dadas* en cuanto que no son absolutamente necesarias para la santificación ni caen bajo el desarrollo normal de la gracia santificante. Tales serían, v.gr., las visiones, revelaciones, raptos y otras semejantes. Veamos cómo expone esta doctrina el famoso autor de la *Lucerna mystica*, López Ezquerra:

> «Otras gracias se llaman comúnmente *gratis dadas*, que no se dirigen a la utilidad del prójimo, sino al bien de la propia alma que las recibe; y se llaman, sin embargo, *gratis dadas*—en sentido lato—porque son beneficios concedidos gratuitamente por Dios... Y a este género pertenecen las visiones, revelaciones, raptos, éxtasis y otras cosas semejantes que nadie puede negar que exceden el poder de la naturaleza» [16].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las llamadas gracias *gratis dadas* tienen casi siempre una irradiación bienhechora sobre el alma de los que las reciben y que, al menos muchas de ellas, acompañan casi siempre a los estados elevados de oración que caracterizan a los grandes santos.

752. 4. Número de las gracias «gratis dadas».—Expuesta ya someramente la naturaleza de estas gracias, vengamos ahora a la cuestión del número de las mismas.

[10] SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.4 n.7.
[11] Mc 16,17-18.
[12] Io 14,12.
[13] Cf. III,7,7.
[14] Cf. 1 Cor c.12-14.
[15] SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.4 n.11.
[16] LÓPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica* tr.4 c.1 n.6.

Como base fundamental hay que partir de la clasificación de San Pablo. Escuchemos, ante todo, las palabras del gran Apóstol en su primera epístola a los fieles de Corinto:

> «Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. A uno le es dada por el Espíritu la *palabra de sabiduría;* a otro la *palabra de ciencia,* según el mismo Espíritu; a otro *fe* en el mismo Espíritu; a otro *don de curaciones* en el mismo Espíritu; a otro *operaciones de milagros;* a otro *profecía,* a otro *discreción de espíritus,* a otro *género de lenguas,* a otro *interpretación de lenguas.* Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere» [17].

Santo Tomás—y con él la mayoría de los teólogos—aceptan reverentes la nomenclatura y clasificación del Apóstol y se esfuerzan en justificarla filosóficamente [18]. No faltan, sin embargo, teólogos que piensan que San Pablo no ha tenido intención de formular una enumeración completa y rigurosa de todas las gracias *gratis dadas* existentes o posibles. Esta es también la opinión de los mejores exegetas modernos. El Apóstol no ha señalado sino algunas de las innumerables gracias *gratis dadas* que el Espíritu Santo suele conceder a los hombres, principalmente aquellas que más interesaban al apostolado y ministerio de la Iglesia. Fuera o al margen de su enumeración existen otros muchos dones gratuitos, a los cuales hay que referir una buena parte de los fenómenos místicos extraordinarios, como veremos en su lugar correspondiente.

Ni se opone en nada esta interpretación de los modernos exegetas a la doctrina de Santo Tomás. El Doctor Angélico en el maravilloso artículo de la *Prima secundae,* que dedica a la exposición de las gracias *gratis dadas* según la clasificación del Apóstol [19], no intenta pronunciarse sobre el *número* de las mismas, sino que, aceptando la descripción de San Pablo, y prescindiendo de si se trata de una clasificación adecuada y exhaustiva o de una simple enumeración de las más importantes y fundamentales, la ordena y explica con una maestría genial. En ninguna parte del citado artículo afirma el Santo que las gracias *gratis dadas* no pueden ser ni más ni menos que las enumeradas por el Apóstol. Podemos, pues, admitir la opinión de los teólogos y exegetas modernos sin tener que apartarnos en lo más mínimo de la admirable clasificación de Santo Tomás.

Para contemplar de un solo golpe de vista, en visión sintética de conjunto, el magnífico artículo del Doctor Angélico comentando la clasificación de San Pablo, vamos a transcribirle aquí en forma de cuadro sinóptico [20].

La gracia «gratis dada» se ordena a instruir al prójimo en las cosas divinas:

1) Para tener un conocimiento pleno de ellas . . . . . .
   - *Fe,* sobre los principios.
   - *Palabra de sabiduría,* sobre las principales conclusiones.
   - *Palabra de ciencia,* sobre los ejemplos y efectos.

2) Para confirmar la revelación divina. Y esto de dos maneras . . . . . .
   - Obrando . . . .
     - *Don de curaciones.*
     - *Don de milagros.*
   - Conociendo . .
     - *Profecía.*
     - *Discreción de espíritus.*

3) Para proponer convenientemente a los oyentes la palabra divina . .
   - *Don de lenguas.*
   - *Interpretación de lenguas*

[17] 1 Cor 12,7-11.
[18] I-II,111,4.
[19] Cf. I-II,111,4.
[20] Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* t.1 p.209.

5. **Exposición de cada una de ellas.**—Vamos a decir una palabra sobre cada una de estas gracias, siguiendo el orden del Doctor Angélico tal como aparece en el croquis anterior [21].

753. *a)* **Fe.**—Es evidente que la *fe*, en cuanto gracia *gratis dada*, no es la virtud teologal por la cual nos adherimos a las verdades reveladas; pero los autores no están concordes en precisar su significación.

Algunos quieren ver en ella la fe que hace milagros; aquella fe que, según la palabra de Nuestro Señor (Mt 17,19), repetida por San Pablo (1 Cor 13, 2), traslada las montañas. Esta es la interpretación de San Juan Crisóstomo [22], de muchos otros Padres griegos y latinos y de algunos teólogos escolásticos, tales como Cayetano, Salmerón y Vázquez [23].

Otros la entienden en el sentido de una especie de intrepidez heroica para confesar, predicar y defender las verdades de la fe. Y también la constancia con la que algunos confiesan la fe en las persecuciones.

Otros quieren que esta fe sea cierta virtud y facultad con la que algunos, aunque no comprendan de un modo distinto y perfecto las verdades dogmáticas, aciertan a explicarlas a los demás con una maestría y exactitud asombrosas, a veces superior a la de los más esclarecidos teólogos.

Según Santo Tomás, seguido por la mayoría de los teólogos y expositores sagrados, se trata de una certeza sobreeminente de la fe que hace capaz a quien la tiene de proponer y persuadir a los demás las verdades que ella nos enseña. Escuchemos sus palabras: «La *fe* no se enumera aquí entre las gracias *gratis dadas* en cuanto que es una virtud que justifica al hombre en sí mismo (la fe teologal), sino en cuanto importa cierta *sobreeminente certeza en la fe*, que hace al hombre apto para instruir a los otros en las cosas pertenecientes a la fe» [24].

En este sentido, la gracia de la *fe* se debería a una iluminación milagrosa del espíritu, secundada por una palabra lúcida, ardiente y fácil, que llevaría la convicción a los demás. Pero como, por otra parte, suponiendo a un alma encendida en el celo de la más ardiente caridad, nada impediría atribuir el poderío y la fuerza de su palabra a una irradiación de su fe íntima (como virtud teologal), es preciso señalar algún elemento que nos permita establecer el diagnóstico diferencial entre la fe virtud infusa y la fe gracia *gratis dada*. Suárez quiere verlo en el hecho de que la fe virtud infusa es un hábito permanente, mientras que la gracia *gratis dada* consiste en un acto, en una moción actual y transitoria del Espíritu Santo, de la que resulta el don sobrenatural de la elocuencia [25].

754. *b)* **Palabra de sabiduría.**—La «sabiduría» se toma aquí por un conocimiento sabroso de las cosas eternas, lo mismo que en el don del Espíritu Santo del mismo nombre. Pero se distinguen en que la sabiduría *don* es un gusto experimental de las cosas divinas percibido tan sólo por el alma que lo experimenta, mientras que la sabiduría *gracia gratis dada (palabra de sabiduría)* es la aptitud para comunicar a los demás por la palabra esta impresionabilidad sobrenatural de manera que les *instruya, deleite y conmueva* profundamente [26]. Es la facultad de explicar a los fieles la «sabiduría» de la religión cristiana; esto es, los altísimos misterios de la Trinidad, encarnación, redención y predestinación, como el mismo San Pablo sabía hacerlo.

[21] Hemos consultado para hacer esta exposición al propio SANTO TOMÁS (en diversos lugares de sus obras); a RIBET, *La mystique divine* t.3 c.5, y a BERAZA, *De gratia Christi* n.18-27

[22] Cf. *Hom.* 29 *in epist. 1 Cor* 12: MG 61,245.

[23] SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.5 n.10.

[24] I-II,111,4 ad 2.

[25] Cf. RIBET, o.c., t.3 c.5 n.6.

[26] Cf. II-II,177,1-2.

Este es el carisma propio y característico de los apóstoles y el que resplandecía en ellos con preferencia a todos los demás de que estaban adornados. Pero, salvando las distancias, puede entenderse también de los apóstoles en sentido más lato y universal. Por lo cual no faltan autores que identifican este carisma *del sermo sapientiae* con el don que suelen llamar de *apostolado*.

755. *c)* **Palabra de ciencia.**—La «ciencia» es la gracia que propone y hace gustar al alma las verdades divinas por medio de razonamientos, que muestran su armonía y su belleza, y por medio de analogías y ejemplos tomados de la naturaleza, que ayudan a entenderlos. Es la facultad de comunicar y demostrar las verdades de la religión cristiana de tal manera, que todos, aun los más rudos, puedan entenderlas y retenerlas. San Agustín —menos exactamente al parecer—enseña que *la palabra de ciencia* es la facultad de exponer las cosas que pertenecen a las buenas obras y costumbres [27].

Entre la gracia gratuita de «ciencia» y el don del mismo nombre existe la misma relación que entre la gracia gratuita, *palabra de sabiduría*, y el *don* de sabiduría. El don es para el alma que lo recibe, la gracia gratuita es para la instrucción y edificación del prójimo. Oigamos a Santo Tomás, que lo dice así expresamente:

> «La sabiduría y la ciencia no se cuentan entre las gracias *gratis dadas* en el sentido en que se enumeran entre los dones del Espíritu Santo, o sea en cuanto que el alma se dispone convenientemente para ser movida por el Espíritu Santo en orden a las cosas pertenecientes a la sabiduría y a la ciencia...; pero se cuentan entre las gracias *gratis dadas* en cuanto importan cierta abundancia de ciencia y sabiduría, de tal modo que el hombre pueda no sólo saborear rectamente las cosas divinas en sí mismo, sino también instruir a los otros y convencer a los contradictores. Y por eso se pone significativamente entre las gracias *gratis dadas* la *palabra de sabiduría* y *la palabra de ciencia*, porque, como dice San Agustín *(De Trinitate* l.14 c.1 ad med.), una cosa es conocer solamente lo que el hombre debe creer para alcanzar la vida eterna, y otra conocer cómo puede esto mismo aprovechar a los buenos y defenderse contra los malos» [28].

Este carisma *palabra de ciencia* solían tenerlo comúnmente los *doctores*, de que habla el Apóstol después de nombrar a los *apóstoles* y a los *profetas* (1 Cor 12,28). Los *doctores* eran distribuidos en la primitiva Iglesia por las ciudades y aldeas; allí residían, y tenían la facultad de explicar de una manera apta y conveniente a los catecúmenos y neófitos las verdades de la fe cristiana cuyo conocimiento era necesario para todos. Sin embargo, el oficio de los «doctores» era distinto del ordinario ministerio eclesiástico, aunque también a los mismos ministros ordinarios de la Iglesia incumbía el oficio de enseñar y exhortar a los fieles.

Pero es preciso advertir que cuando la santidad interior acompaña a las gracias exteriores, esto es, cuando en lo íntimo del alma han alcanzado los dones del Espíritu Santo proporciones extraordinarias, se pueden considerar las gracias gratuitas de «sabiduría» y de «ciencia» como una irradiación y extensión de los dones del Espíritu Santo del mismo nombre. O, si se quiere, podemos decir que, en tanto que procuran la santificación del alma que las recibe, la «sabiduría» y la «ciencia» son dones del Espíritu Santo; y pasan a ser gracias *gratis dadas* en cuanto concurren a la edificación del prójimo. Oigamos a Suárez exponer esta doctrina:

27 S. AUGUST., *De Trinit.* l.12 c.14: ML 42,1009-12.
28 I-II,111,4 ad 4.

«A veces puede consistir esta ciencia y sabiduría en los dones del Espíritu Santo en grado muy perfecto, que en sí son dones que pertenecen a la gracia *gratum faciens*, pero cuyo uso para utilidad de los demás puede referirse a las gracias *gratis dadas*» [29].

756. *d)* **Don de curaciones.**—Esta gracia comprende e incluye los hechos milagrosos que tienen por objeto la salud corporal. Es la facultad de curar las enfermedades de un modo que supera las fuerzas naturales.

Es una de las formas del don de milagros *(operaciones de milagros)*; pero esta forma merece mención especial en atención a la preferencia que para el hombre tienen las cosas pertenecientes a su propio cuerpo con relación a la de las simples cosas exteriores. Puede señalarse todavía otro nuevo matiz diferencial: el *don de curaciones* tiene por objeto conferirnos el beneficio de la salud corporal, mientras que el de *operaciones de milagros* se dirige, ante todo, a la manifestación de la gloria de Dios y a confirmarnos en la fe. Veamos cómo lo expresan Santo Tomás y los Salmanticenses:

Santo Tomás.—«El *don de curaciones* se enumera aparte, porque con él se confiere al hombre el beneficio de la salud corporal, además del beneficio común que se muestra en todos los milagros, o sea que los hombres vengan en conocimiento de Dios» [30].

Salmanticenses.—«Se divide (la gracia de los milagros) en *don de curaciones*, cuando se hacen los milagros en provecho de nuestra salud y vida corporal; y en *operaciones de milagros*, cuando se limitan a manifestar la divina omnipotencia confirmando con ello la fe» [31].

757. *e)* **Don de milagros.**—«Esta gracia se entiende comúnmente del don de milagros en el orden *físico*, con el que se relaciona, como la especie al género, el *don de curaciones*, del que acabamos de hablar. Abarca, pues, todas las derogaciones de las leyes de la naturaleza, realizadas sobre el hombre o las otras cosas sensibles, ya sea para convencer de la realidad de la doctrina, ya para manifestar el poderío de la santidad. Privilegio glorioso que posee tan sólo la Iglesia de Jesucristo como testimonio irrefragable de su celestial origen y de su misión divina» [32].

El texto griego de la epístola de San Pablo pone en plural estas dos últimas gracias: χαρίσματα ἰαμάτων = «gratias sanitatum»; ἐνεργήματα δυνάμεων = «operationes virtutum» (vers.9-10). Con lo cual insinúa claramente que estos dos carismas deben ser considerados como dos *géneros*, que incluyen debajo de ellos varias especies diferentes. De tal manera que los que estaban adornados con estos carismas no sanaban *todas* las enfermedades ni producían *toda clase* de milagros, sino únicamente aquellos para los que el Espíritu Santo les daba virtud especial. De forma que para las diversas enfermedades y distintas especies de milagros se requerían diversos y distintos carismas [33].

758. *f)* **Profecía.**—Al estudio de esta gracia—una de las más importantes entre las *gratis dadas*—dedica Santo Tomás cuatro grandes cuestiones en la segunda parte de su *Suma Teológica* [34], y alude a ella en casi todas sus demás obras. Dada su importancia, vamos a recoger aquí, aunque sea brevísimamente, las conclusiones de la *Suma Teológica*.

[29] SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.5 n.8; cf. RIBET, *o.c.*, c.5 n.5.
[30] II-II,178,1 ad 4.
[31] SALMANTICENSES, *Arbor praedicament. virtutum* § 17 n.166.
[32] RIBET, *o.c.*, t.3 c.5 n.8; cf. II-II,178.
[33] Cf. BERAZA, *De gratia Christi* n.23.
[34] Cf. II-II,171-74.

Cuestión 171.—1) La profecía es un fenómeno de conocimiento. Es un milagro intelectual que abarca un doble elemento: un *conocimiento* intelectual sobrenatural y la *manifestación* de ese conocimiento (a.1).

2) A semejanza de las demás gracias *gratis dadas*, la profecía no es un hábito. La luz profética la recibe el profeta a modo de pasión o de impresión transeúnte (a.2).

3) Aunque es cierto que bajo la luz profética pueden caer tanto las cosas divinas como las humanas, tanto las espirituales como las corporales, sin embargo, le pertenece proprísimamente la revelación de los futuros contingentes (a.3).

4) El profeta no conoce por la divina revelación todas las cosas que pueden conocerse proféticamente—necesitaría para ello contemplar en sí mismo la Verdad primera, que es el Principio de donde emanan—, sino únicamente las que se le comunican por la misma divina revelación (a.4).

5) El profeta tiene la máxima certeza de que le ha sido revelado por Dios todo lo que conoce en virtud de su *espíritu profético;* pero las cosas que conoce únicamente por su *instinto profético* no tienen para él certeza absoluta, ni puede plenamente distinguir si las pensó por algún instinto divino o sólo por su espíritu propio (a.5).

6) Como la profecía no es sino un reflejo de la divina presciencia, es imposible que se refiera a algo falso (a.6).

Cuestión 172.—7) Como la profecía propiamente dicha se refiere a los futuros contingentes, que escapan en absoluto a toda previsión humana, es imposible que tenga una causa puramente natural. Sólo puede verificarse por divina revelación (a.1).

8) La revelación profética tiene por autor principal al mismo Dios; y llega a los hombres por medio de los ángeles, como ministros de Dios (a.2).

9) No se requiere para la profecía ninguna disposición previa natural. Se infunde a los hombres por la sola voluntad del Espíritu Santo (a.3).

10) Aunque por la maldad de costumbres y el desorden de los afectos se ponga un gran impedimento a la profecía, puede, sin embargo, existir en un sujeto privado de caridad, toda vez que afecta al entendimiento (no a la voluntad, como la caridad) y es infundida por Dios para utilidad de los prójimos, no para la santificación propia (a.4).

11) El demonio no puede ser la causa de una profecía propiamente dicha, porque el conocimiento de los futuros contingentes trasciende y rebasa las fuerzas del entendimiento angélico, siendo propio y exclusivo de Dios (a.5).

12) Sin embargo, los falsos profetas, inspirados por el demonio, dicen a veces alguna verdad. Ya porque es imposible un conocimiento totalmente falso sin mezcla alguna de verdad, ya por especial disposición del Espíritu Santo, como en el caso de Balaam. Y así aquello verdadero que dicen procede del Espíritu Santo (a.6 c et ad 1).

Cuestión 173.—13) Las cosas que conocen los profetas no las perciben contemplando la esencia divina; sino en ciertas semejanzas, reflejadas como en un espejo y percibidas por divina ilustración (a.1).

14) La revelación se hace a los profetas a veces por simple iluminación de su entendimiento, y otras veces por nuevas especies infusas u ordenadas de otra manera (a.2).

15) La visión profética no siempre se hace con abstracción de los sentidos, o sea de tal manera que el profeta nada perciba por sus sentidos externos; sino solamente la que se verifica en sueños o en la contemplación de las cosas divinas por especies imaginarias, para que no se confunda con lo que se está percibiendo exteriormente (a.3).

16) Como los profetas son movidos por el Espíritu Santo, como instrumentos deficientes con respecto al principal agente, no es necesario que los profetas conozcan todas las cosas que el mismo Espíritu Santo intenta manifestar en sus visiones, palabras o hechos proféticos (a.4).

Cuestión 174.—17) La profecía se divide convenientemente según la divina predestinación, la presciencia y la conminación (a.1).

18) La profecía que se hace por visión intelectual es mucho más excelente que la verificada por visión imaginaria y por semejanza de las cosas corporales (a.2).

19) Los grados de la profecía propiamente dicha hay que establecerlos según las diferentes clases de visiones imaginarias; no según las visiones corporales (por defecto) ni según las intelectuales (por exceso) (a.3).

20) Entre todos los profetas del Antiguo Testamento, Moisés fue el mayor en absoluto *(simpliciter)*; lo cual no impide que otros fueran mayores en determinados aspectos *(secundum quid)* (a.4).

21) Como la profecía incluye en sí la visión de alguna verdad sobrenatural *lejana*, síguese que no hay lugar para ella entre los bienaventurados (a.5).

22) La profecía, en cuanto se ordenaba a la manifestación de la fe, creció con la sucesión de los tiempos; pero en cuanto por ella se dirigía el género humano en sus obras, no convenía que se diversificara según los diversos tiempos, sino según la condición de los negocios (a.6).

Es imposible determinar con mayor precisión, claridad y exactitud todo lo referente a esta gracia extraordinaria de la profecía que la expresada en las anteriores conclusiones del Doctor Angélico. Ellas nos darán la clave para juzgar de la verdad o falsedad de las profecías que se registran con frecuencia en las historias de los verdaderos y falsos místicos.

759. *g)* **Discreción de espíritus.**—Es la facultad de distinguir los verdaderos de los falsos profetas; el espíritu bueno, del malo; las inspiraciones de Dios, de los engaños del demonio; las mociones de la gracia, de los simples movimientos de la naturaleza.

Este don de discreción de espíritus se confería ordinariamente, en la primitiva Iglesia, junto con el don de profecía; de tal forma, que la exhortación de un profeta era juzgada por los demás profetas en virtud de su don de discernimiento. La *discreción de espíritus* debe considerarse, pues, como un complemento de la profecía para precaver sus peligros.

San Felipe Neri, San José de Cupertino, M. Olier y sobre todo Santa Rosa de Lima y el santo Cura de Ars poseyeron este don en grado eminente, como veremos en su lugar (cf. n.808ss).

760. *h)* **Don de lenguas.**—Es la «glosolalia», o don de lenguas, que se presenta bajo diversas formas. Consiste ordinariamente en un conocimiento infuso de idiomas extranjeros sin ningún trabajo previo de estudio o ejercicio. El prodigio se verifica en el que habla o en los que escuchan, según que se hable o que se entienda una lengua hasta entonces desconocida. Pero a veces el milagro toma un carácter todavía más maravilloso: mientras el orador se expresa en un idioma extranjero, los oyentes le escuchan en el suyo propio, completamente diferente; o lo que es todavía más prodigioso: hombres de diversas naciones escuchan, cada uno en su propio idioma, lo que el orador va diciendo en uno solo completamente distinto [35].

Esta «glosolalia» alcanzó su máximo exponente en la mañana de Pentecostés cuando los apóstoles empezaron a publicar en diversas lenguas las

[35] Cf. II-II,176.

grandezas de Dios (Act 2,4). Es también muy extraordinario el caso de San Vicente Ferrer.

761 *i)* **Interpretación de lenguas.**—Este don fue en la primitiva Iglesia un complemento del anterior. Ocurría con frecuencia que las palabras proferidas mediante el don de lenguas no eran entendidas por los oyentes, por realizarse el fenómeno sólo en el que hablaba. De donde se hacía necesario otro don para *interpretar* aquellas palabras extrañas. Consistía, pues, este don en la facultad de exponer en lengua conocida las cosas proferidas en lenguas extrañas mediante el don de lenguas. Esta facultad acompañaba a veces al mismo glosólalo; otras veces la recibía alguno de los presentes súbitamente inspirado por el Espíritu Santo. Los que poseían este carisma solían llamarse «intérpretes», y su oficio era interpretar a los glosólalos, exponer públicamente las epístolas de San Pablo o de otros y traducirlas a otros idiomas.

Tales son las maravillosas manifestaciones gratuitas del Espíritu Santo tal como las concebía el Apóstol. Evidentemente no fue su intención enumerarlas todas y es probabilísimo que en la práctica existan muchas más. Sólo Nuestro Señor Jesucristo las poseyó todas por modo eminente y en forma de hábitos permanentes que podía usar a su arbitrio [36]. En los santos no se encuentran sino con reservas y alternativas [37]; nunca o rarísima vez en forma habitual.

Más adelante, al estudiar los fenómenos místicos en particular, veremos el papel importantísimo que en la explicación de tales hechos habrá que conceder a las gracias *gratis dadas*. Pero antes es preciso que digamos dos palabras sobre las otras dos causas que pueden producir fenómenos aparentemente místicos: la simple naturaleza y el demonio.

ARTICULO 2

Las causas puramente naturales

En este artículo—como en el anterior—examinaremos el problema desde un punto de vista *general*, reservando la explicación del papel que la naturaleza puede desempeñar en cada caso al estudiar los fenómenos místicos en particular [38].

762. 1. **Importancia y dificultad de esta materia.**—«Es evidente que la naturaleza, en el hombre particularmente, puede ofrecer anomalías y fenómenos sorprendentes, que confinan, al menos aparentemente, con los prodigios sobrenaturales; y este parecido lleva consigo el peligro, tan grave como frecuente, de confundir estos dos órdenes, tan diferentes en realidad.

Es, pues, cuestión de importancia capital señalar ese peligro, conocer sus causas y formas diversas y formular reglas precisas y exactas para evitar o prevenir las ilusiones.

La dificultad de discernir lo sobrenatural de lo natural es a veces muy grande. Lo sobrenatural empieza donde lo natural acaba. Si estos límites, que marcan el punto final de la naturaleza y la entrada en escena de una

[36] Cf. III,7,7.

[37] Cf. López Ezquerra, *Lucerna mystica* tr.4 c.1 n.8.

[38] Hemos consultado principalmente las siguientes obras: Ribet, *La mystique divine* t.4 (París 1903); Méric, *L'imagination et les prodiges* (París 1927); Dr. T. Pood, *Los fenómenos misteriosos del psiquismo*; Dr. Surbled, *La moral en sus relaciones con la medicina* (Barcelona 1937); Dr. Henri Bon, *Compendio de medicina católica* (Madrid 1942); Goerres, *La mystique divine* (París 1861-62).

fuerza superior, estuviesen netamente definidos y perfectamente caracterizados, la confusión entre los dos órdenes sería imposible y no habría lugar para estudiar aquí los fenómenos naturales que puedan parecerse a los místicos. Pero como, por desgracia, aunque es cierto que la naturaleza tenga sus leyes fijas y reconozca fronteras que no le es permitido traspasar, el conocimiento imperfectísimo que tenemos de la potencia intrínseca de los seres naturales y de sus condiciones exteriores de acción nos expone a grandes perplejidades e incluso a incurrir en verdaderas equivocaciones y engaños sobre las auténticas fronteras que dividen y separan los dos mundos: el natural y el sobrenatural»[39].

Si a esto añadimos que muchas veces se presentan las dos cosas juntas o mezcladas, presentando un mismo fenómeno aspectos puramente naturales y otros francamente sobrenaturales, la dificultad sube de punto y llega a su paroxismo, requiriéndose en la práctica extraordinaria habilidad y cautela para acertar a distinguir lo natural de lo sobrenatural y el oro del oropel.

De todas formas es preciso no exagerar. Un espíritu culto, reflexivo y atento encontrará siempre en todo caso datos suficientes para poder formular su diagnóstico con todas las garantías de acierto. No sabemos ciertamente *todo lo que puede la naturaleza*, pero sabemos ciertísimamente *lo que no puede de ninguna manera*. En la mayoría de los casos bastará estudiar atentamente el fenómeno producido, con todas sus circunstancias y efectos, para poder discernir con las máximas garantías de seguridad si se trata de algo puramente natural o si es necesario buscarle una causa más allá del mundo de lo sensible o en qué proporción se mezclan lo natural y lo sobrenatural. En este examen y diagnóstico es preciso evitar con el mayor cuidado dos extremos igualmente viciosos: transformar continuamente lo extraordinario en sobrenatural y empeñarse en no ver nunca sino efectos y manifestaciones de las fuerzas ocultas de la naturaleza.

763. 2. **Causas principales de los fenómenos de orden natural.**—Dejando a un lado los pseudofenómenos producidos por la impostura y el engaño—no es ése el objeto de nuestro estudio y son, por otra parte, los más fáciles de descubrir para un técnico en la materia—, cuatro son las principales fuentes de esta clase de fenómenos puramente naturales:

1.ª Elementos de orden fisiológico.
2.ª La imaginación.
3.ª Los estados depresivos del espíritu.
4.ª Las enfermedades.

Vamos a decir dos palabras sobre cada una de ellas.

764. 1.ª Elementos de orden fisiológico.—Sin llegar a los excesos de la escuela criminológica de Lombroso—que hace de los delincuentes otros tantos enfermos al proclamar la doctrina de que la conducta del hombre es el resultado fatal de sus tendencias innatas, a las que es imposible resistir—, es preciso reconocer que el temperamento, o sea, «la naturaleza física del hombre o el conjunto de sus inclinaciones innatas modificadas por el medio ambiente»[40], juega un papel muy importante en la trama complejísima de la psicología humana.

La explicación de este hecho es preciso buscarla en las relaciones estrechísimas que existen entre nuestro cuerpo y nuestra alma. Sustancias incompletas, ordenadas el uno a la otra, se unen en un todo sustancial para constituir nuestro *yo* único. De ahí la constante y mutua repercusión del

[39] Ribet, *o.c.*, t.4 c.1 n.1-2.
[40] J. Guibert, *El carácter* p.94-5.

elemento somático sobre lo psíquico y de éste sobre aquél. Una noticia inesperada, recibida de pronto en nuestro entendimiento, hace latir fuertemente nuestro corazón; una ligera anomalía en el funcionamiento de cualquiera de nuestros órganos vitales es capaz de trastornar nuestro espíritu, incapacitándolo para el desempeño expedito de sus funciones.

De ahí la necesidad de atender cuidadosamente al elemento físico-psíquico del paciente cuando se trata de buscar las causas de los fenómenos místicos o de dictaminar sobre su verdad o falsedad en un caso determinado.

Hablando el cardenal Bona de las visiones y revelaciones y formulando reglas para discernir las verdaderas de las falsas, recomienda examinar con toda escrupulosidad y exactitud la constitución corporal del paciente, a causa de la influencia que puede ejercer en la producción de esos fenómenos. Escuchemos sus palabras:

> «Hay que considerar la constitución del cuerpo, de la cual dependen la mayor parte de las inclinaciones del alma. Por lo mismo pueden ser engañados fácilmente los que gozan de poca salud, los que poseen una imaginación alborotada y vehemente, los que abundan en algún humor *(atrabile)* que suele trastornar la fantasía imprimiendo en ella las imágenes de los sentidos alterados, de tal forma que creen soñar despiertos y hasta ver y oír lo que ni con la vista ni el oído perciben» [41].

Echemos ahora una rápida ojeada a los principales elementos de orden fisiológico que más de cerca pueden influir en la producción de fenómenos aparentemente místicos: el temperamento, el sexo y la edad [42].

765. a) *El temperamento* [43].—De todos los temperamentos fisiológicos, el *melancólico* es el más propenso y expuesto a las ilusiones místicas. Recuérdense las páginas que le dedica Santa Teresa poniendo en guardia a las prioras sobre la admisión o conducta que deben observar con las monjas «melancólicas» [44].

Por su misma naturaleza, el melancólico tiende a la concentración de su espíritu y a los extravíos de la imaginación. Se comprende perfectamente que, llevada hasta el exceso, la abstracción de las cosas exteriores tenga cierto parecido con el éxtasis y que la vivacidad de las imágenes suscitadas en el espíritu haga creer en visiones y revelaciones sobrenaturales.

El temperamento *nervioso*, en el que predominan la impresionabilidad y el movimiento, puede dar lugar a las mismas ilusiones. Las conmociones inesperadas y profundas imprimen una sacudida brusca en la imaginación, la exaltan y la muestran por todas partes, en el desconcierto de sus imágenes, lo extraordinario y sobrenatural; divino o diabólico, triste o alegre, según las circunstancias.

El temperamento *sanguíneo*, amigo del placer y ávido de caricias, se inclina por su propio peso a las dulzuras místicas, a las suavidades espirituales y, por lo mismo, a todas las ilusiones de la vida activa y sentimental.

No se debe exagerar.—Claro está que del hecho de que estas tendencias somáticas exponen al error sería absurdo concluir que las gracias místicas verdaderas no se encuentran jamás en las complexiones que acabamos de señalar. Dios no toma consejo para derramar sus gracias sino a su misericordia y a su bondad. Los deseos y anhelos de la naturaleza no pueden elevar a estas alturas, del mismo modo que las dificultades del temperamen-

[41] CARDENAL BONA, *De discretione spirituum* c.20 n.3.
[42] Cf. RIBET, *o.c.*, t.4 c.3, cuyas palabras traducimos, a trechos, literalmente.
[43] Hemos hablado largamente de él en otro lugar (cf. n.6408s).
[44] SANTA TERESA, *Fundaciones* c.7.

to no impiden alcanzarlas cuando le place a Dios comunicarlas. Santo Tomás proclama esta doctrina al hablar de la profecía—lo hemos visto más arriba[45]—, y otro tanto se debe decir de todas las demás comunicaciones sobrenaturales. La historia de las almas admitidas a estos favores de la divina gracia atestigua claramente que Dios sabe acomodarse a las más diversas complexiones, y que ninguna de ellas puede representar un obstáculo insuperable a Aquel que con sola su voluntad pudo sacar todas las cosas de la nada.

766. b) *El sexo.*—Otro de los factores somáticos que es preciso tener en cuenta al dictaminar sobre fenómenos real o aparentemente místicos es el referente al sexo, ya que, en igualdad de circunstancias, las mujeres están más predispuestas a la ilusión. Su organización nerviosa, delicada, afectiva, las hace más accesibles al sentimiento que a la razón, más a la pasividad que al dominio de sí mismas. Mucho más puras que el hombre—cuando son puras—, van a Dios con un impulso más fácil; y débiles, inconstantes, insaciables de emociones, ¿qué de extraño es que hagan a veces de la piedad un asilo y un apoyo para fomentar toda clase de ilusiones espirituales? Por eso, todos los maestros de la vida espiritual recomiendan la propensión a la desconfianza cuando se presenten los primeros síntomas de fenómenos extraordinarios en almas femeninas cuya virtud acrisolada no esté ya fuera de toda duda por una larga experiencia de dirección espiritual. Es preciso mantenerse en guardia contra sus impresiones, insinuaciones y relatos, y no pronunciarse sobre la sobrenaturalidad de sus fenómenos sino después de maduro examen y de las pruebas más convincentes. Santa Teresa tiene observaciones atinadísimas hablando de este delicado asunto; tenía «harta experiencia de ello»[46].

No obstante, es preciso añadir en favor del sexo débil que estas desventajas puramente somáticas están contrapesadas en la mujer por una abnegación y generosidad en el servicio de Dios incomparablemente superiores a las del varón. De hecho, todos los autores se ven obligados a admitir que a ellas les corresponde la mejor parte en la distribución divina de las gracias místicas. Quien negara este hecho pondría de manifiesto su ignorancia de la historia de la espiritualidad cristiana.

767. c) *La edad.*—En fin, independientemente de su constitución íntima o temperamento y de las influencias del sexo, el organismo humano acusa fuertemente las vicisitudes de la *edad.* La infancia y la vejez son los períodos de máxima debilidad. Al principio de la vida, el cerebro, demasiado tierno todavía, recibe las impresiones con una vivacidad excesiva, que, unida a la inexperiencia, sabe dar muchas veces cuerpo real a representaciones puramente imaginarias. En el declive de la vida, el órgano corpóreo que la Providencia puso al servicio de nuestra vida intelectual escapa con frecuencia al imperio de la voluntad, y la impotencia o dificultad de razonar hace tomar por realidades las imágenes vacilantes del espíritu. Los primeros impulsos de fervor exponen también a los adolescentes y novicios a toda clase de ilusiones, haciéndoles tomar por manifestaciones sobrenaturales las conmociones de un organismo impetuoso y las vivas pinturas de una imaginación sobreexcitada.

De todas formas, ninguna edad está excluida de las comunicaciones místicas. Niño todavía, el casto José entrevé bajo una forma simbólica su futura grandeza[47], y el patriarca Jacob, anciano decrépito, despliega ante los ojos

[45] II-II,172,3.
[46] Cf. SANTA TERESA, *Fundaciones* c.8.
[47] Cf. Gen 37,7.

de sus hijos los misterios del porvenir[48]. Samuel y más tarde Daniel reciben desde su infancia la misión profética, y la ejercen hasta edad muy avanzada[49]; y a San Juan Evangelista, anciano desterrado en Patmos, se le confían los secretos del Apocalipsis y la redacción de su sublime evangelio[50]. La historia de los santos no es sino una gloriosa confirmación de los precedentes escriturarios que acabamos de señalar.

768. 2.ª La imaginación[51].—La segunda fuente puramente natural de donde emanan gran parte de los fenómenos pseudomísticos es, indudablemente, la *imaginación* del paciente.

Es la imaginación una de nuestras facultades más fecundas. Tiene a su disposición el formidable poder de evocar los fantasmas pasados, de crear nuevas imágenes, de separar o juntar los elementos de las cosas, de multiplicar los seres coloreándolos con exquisito lujo de matización. Facultad mágica que, siendo puramente corporal y orgánica, confina, no obstante, con el mundo de los espíritus; que sabe espiritualizar los cuerpos y materializar los espíritus; lazo misterioso de unión entre los dos mundos, en que la naturaleza del hombre se refunde en la unidad y la armonía.

El cerebro es el órgano e instrumento de la imaginación y de la memoria sensitiva, como lo es también del sentido común y de la facultad estimativa[52]. Y como, en el estado actual de la naturaleza humana, nuestro entendimiento necesita de los fantasmas de la imaginación como único modo connatural de conocer, se comprende fácilmente que según que el cerebro, órgano de la imaginación, esté más o menos sano y dispuesto, la vida intelectual se ejercerá con mayor o menor regularidad y perfección. La imaginación, más que ninguna otra facultad orgánica, se resiente de las menores alteraciones del organismo; y si el cerebro escapa al imperio de la voluntad, las imágenes van y vienen como las hojas de un libro abandonadas al capricho del viento: unas veces vivas y ardientes como las más concretas realidades; otras veces, vagas, indecisas, flotantes como los sueños de la noche.

De aquí proceden las innumerables ilusiones de que la imaginación hace víctima al hombre. Por admirable que sea en su mecanismo y en sus pinturas, la imaginación es también para el hombre una fuente perpetua de errores. Pero nótese bien: no porque ella traicione jamás a la verdad, toda vez que las imágenes que presenta existen y son siempre verdaderas en cuanto imágenes, sino porque el hombre se engaña a sí mismo por un juicio erróneo, ya sea transformando esas imágenes en objetos reales, ya refiriéndolas a una causa exterior gratuita o falsamente supuesta. La imaginación presenta una *imagen* y el hombre la convierte en *realidad;* el error no está en la imaginación, sino en el juicio que le sigue[53]. Por consiguiente, no es lícito llamar a la imaginación «la loca de la casa»; la locura está en el que afirma lo que no ve o más de lo que ve; no en la facultad, que se limita a presentar la realidad de la imagen tal como es en sí misma.

De todas formas es inmenso el poder de la imaginación para turbar el juicio del entendimiento más sereno y equilibrado. Es preciso reconocer que a ella se deben la mayor parte de las ilusiones místicas puramente naturales. Al estudiar los fenómenos místicos en particular, hablaremos largamente del papel que la imaginación puede desempeñar en cada uno de ellos. Pero ya,

[48] Cf. Gen 49,18.
[49] Cf. 1 Reg c.3; Dan 1.
[50] Cf. Apoc 1,9-11.
[51] Seguimos citando a Ribet, *o.c.*, t.4 c.4.
[52] Cf. Gredt, *o.c.*, t.1 n.492 al 504.
[53] Esto no es sino una aplicación de aquella doctrina aristotélico-tomista que pone la verdad o falsedad en el juicio del entendimiento, jamás en la simple aprehensión. Cf. Gredt, *o.c.*, t.1 n.27.

en términos generales, vamos a establecer desde ahora dos principios de importancia capital para saber hasta dónde puede llegar la imaginación y cuáles son las fronteras que no le es permitido traspasar. Helos aquí con toda claridad y precisión:

769. a) *La imaginación no crea nada.*—Lo que se ha convenido en llamar «creaciones de la fantasía» no son *creaciones* propiamente tales; son simples *combinaciones* de imágenes ya adquiridas anteriormente. Según los principios de la filosofía aristotélico-tomista, los oficios de la imaginación son únicamente estos tres: a) *recibir* las percepciones del sentido común y *retenerlas* en ausencia de los sensibles; b) *evocarlas* y *reproducirlas;* c) *unirlas* entre sí y con la sensación del sentido externo y del sentido común, con lo cual *convierte* la simple sensación en percepción. La fantasía *recibe* sus objetos de los sentidos externos mediante el sentido común. Nada hay ni puede haber «naturalmente» en la fantasía que no estuviera antes de algún modo en el sentido externo: «nihil est in phantasia, quod prius aliquo modo non fuit in sensu externo»[54].

Por consiguiente, por viva y poderosa que la supongamos, la imaginación encuentra límites—ya en el mismo campo puramente natural—que no le es posible franquear. El círculo de su acción es limitado. Recibe los materiales que le llegan de los sentidos externos a través del sentido común, se apodera de ellos, los conserva, los aproxima y combina según las leyes de la asociación, que no son conocidas todavía sino de una manera muy imperfecta; fabrica con ellas escenas, cuadros tristes o alegres, ordenados o confusos, que tienen *siempre* por punto de partida *un objeto que nosotros hemos visto* o percibido por los sentidos externos y que se confunde con el recuerdo. Pero jamás tiene el poder de *crear* esos materiales. La imaginación nada sabe fuera de lo que ha percibido por el mundo de los sentidos.

Esto quiere decir que cuando nos encontremos, v.gr., con un sujeto que hable o escriba correctamente idiomas extranjeros sin haberlos jamás aprendido, sin haberlos oído pronunciar nunca o sin conocer siquiera los caracteres gráficos con que se representan en la escritura, hay que concluir inmediatamente que aquello no puede ser el resultado de un impulso de la imaginación. Estamos en presencia de un fenómeno que rebasa manifiestamente las fuerzas naturales de la imaginación. El fenómeno será sobrenatural o preternatural: habrá que estudiarlo en cada caso; pero, desde luego, puede afirmarse, sin ningún género de duda, que de la simple imaginación no puede ser.

770. b) *La imaginación no puede derogar las leyes de la naturaleza.*—Las curaciones súbitas de heridas exteriores notables, de lesiones profundas, de llagas inveteradas, de mutilaciones; en una palabra, todas las restauraciones orgánicas (instantáneas o no) para cuya explicación satisfactoria no basten las fuerzas reparadoras de la naturaleza, acusan la presencia de una causa superior y no pueden en modo alguno atribuirse a la imaginación.

Por ahora basten estos dos principios. Al estudiar los fenómenos en particular, insistiremos en el papel que en cada uno de ellos podría desempeñar la imaginación. En la mayoría de los casos, nos bastará una sencilla aplicación de los principios que acabamos de sentar para pronunciar nuestra sentencia con todas las garantías de seguridad y acierto.

771. 3.ª Los estados depresivos del espíritu.—Bajo este título, un poco amorfo e inconcreto, queremos recoger ciertas irregularidades del espíritu que no encajarían bien en ninguna de las otras divisiones que hemos

[54] Cf. Gredt, *o.c.*, t.I n.497.

establecido para el estudio de las causas naturales de los fenómenos aparentemente místicos. Estos estados depresivos del espíritu podemos reducirlos a tres: *a)* el trabajo intelectual absorbente; *b)* la meditación religiosa mal regulada, y *c)* las austeridades excesivas. Digamos algo de cada uno de ellos en particular[55].

772. a) *El trabajo intelectual absorbente.*—Es cosa del todo averiguada que el trabajo intelectual llevado hasta el exceso hace perder la noción de las cosas exteriores y fija a veces el espíritu en una especie de inmovilidad rayana en la enajenación. Platón dice de sí mismo que se absorbía de tal forma en sus contemplaciones filosóficas, que llegaba, a veces, a perder el uso de sus sentidos externos[56]. Lo mismo se cuenta de Sócrates, Carnéades, Plotino, Jámblico y otros muchos sabios de la antigüedad. Es célebre el caso de Arquímedes, cuyo poder de abstracción era tan enorme que le tornaba incapaz de atender a otra cosa que a sus problemas y preocupaciones; y esta abstracción fue la causa de su muerte. Es también famoso el caso de Santo Tomás de Aquino golpeando, abstraído, la mesa del rey de Francia al encontrar, de pronto, la solución a un difícil problema que le tenía preocupado. De nuestro insigne Ramón y Cajal hemos oído contar que el mismo día en que debía contraer matrimonio una de sus hijas, se levantó por la mañana a la hora acostumbrada y se disponía ya a salir de casa para dirigirse a su laboratorio, completamente olvidado del fausto acontecimiento familiar.

La suspensión admirativa es todavía más común entre los artistas que entre los sabios y filósofos. Y, entre todas las artes, la música es la más eficaz para transportar el espíritu y hacerle caer en una especie de enajenación extática.

773. b) *La meditación religiosa mal regulada.*—La absorción del espíritu en una meditación religiosa excesivamente intensa y prolongada podría producir también ciertos estados morbosos parecidos a los contemplativos. Los objetos espirituales sobre los que se fija la mirada interior pueden aparecer como imágenes sensibles, vivas, impresionantes, que se tomarán por realidades o tal vez por manifestaciones de seres misteriosos de ultratumba. Unos creen ver visiones celestiales, otros contemplan horrorizados al demonio, no faltan quienes llegan a ver cara a cara la misma esencia divina y otras muchas cosas tan estupendas y peregrinas como éstas. Santa Teresa dice que este abuso de fijeza y concentración en la oración se encuentra con bastante frecuencia entre las mujeres; y lo juzga tan pernicioso, que propone, si los otros procedimientos resultan ineficaces, disminuir y aun prohibir a estas personas temporalmente el ejercicio de la misma oración[57].

774. c) *Las austeridades excesivas.*—Llevadas hasta el exceso y quebrantando las fuerzas corporales, las austeridades indiscretas exponen también a los extravíos del espíritu, transformando los sueños de la imaginación en favores divinos o en asaltos diabólicos. Los maestros de la vida espiritual están unánimes en hacer esta observación. Una larga inanición —afirma el cardenal Bona[58]—, los ayunos frecuentes y las vigilias inmoderadas consumen el cerebro y excitan en él vanas y confusas representaciones, a las que el alma ilusionada se adhiere obstinadamente como a revelaciones divinas. Santa Teresa cuenta que no pudo curar a una religiosa de semejantes ilusiones sino aconsejando a su confesor «que la quitase los ayunos y disciplinas y la hiciese divertir»[59].

[55] Cf. RIBET, *o.c.*, t.4 c.7.
[56] Cf. PLATÓN, *De convivio*, hacia el fin.
[57] SANTA TERESA, *Fundaciones* c.7 n.9; *Moradas sextas* 3,3.
[58] CARDENAL BONA, *De discr. spir.* c.20 III,3.
[59] SANTA TERESA, *Fundaciones* c.6 n.14.

775. *Criterios de distinción.*—Es preciso, pues, señalar las diferencias que distinguen y separan la excentricidades de la naturaleza sobrecargada de trabajo o extenuada por la debilidad, de los hechos verdaderamente sobrenaturales. He aquí algunas de las principales reglas prácticas:

1.ª En principio, se debe atribuir a la simple naturaleza todo lo que sea capaz de realizar por sí misma; y solamente en el caso de que su insuficiencia sea *notoria* para explicar el fenómeno, recurrir a lo sobrenatural o preternatural. Ante una absorción mental que, aun llegada a la enajenación de los sentidos, pueda explicarse naturalmente, no podemos concluir *a priori* que estamos en presencia de un éxtasis místico.

2.ª La manera con que se produce esta absorción y, mejor aún, lo que de ella se sigue nos dará la clave para distinguirla del verdadero éxtasis místico. La mejor regla para el discernimiento de las verdaderas gracias místicas será siempre la que Cristo nos dejó en el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis» [60].

3.ª La suspensión que proviene de la naturaleza abate y enerva las fuerzas corporales; la sobrenatural, por el contrario, reanima las fuerzas y parece comunicar al organismo algo de la robustez y energía del alma.

Ya veremos más adelante, al estudiar los fenómenos en particular, las demás reglas especiales que habrán de tenerse en cuenta en cada caso.

776. 4.ª Las enfermedades [61].—He aquí otra fuente inexhausta de fenómenos naturales que pueden presentar analogías y semejanzas con los de orden místico. Pero es preciso, en esto como en todo, guardar el equilibrio mental para caminar siempre por la vía media de la verdad, apartada por igual de los dos extremos viciosos que hemos señalado más arriba: la excesiva credulidad del público sencillo y devoto y la hipercrítica racionalista.

Desgraciadamente, el campo de la medicina ha sido invadido por el racionalismo en casi todas las naciones del mundo. Con un aire de suficiencia y superioridad en el que va implícito un gran orgullo y desprecio de lo sobrenatural, la turbamulta de los sedicentes depositarios del patrimonio científico contemporáneo frente al oscurantismo medieval, niegan en nombre de la ciencia todo lo que pueda trascender los límites de una explicación puramente natural. «Lo sobrenatural—afirman—es una quimera y una imposibilidad. Dios—si es que lo hay—no puede derogar las leyes de la naturaleza; el demonio—si es que existe—no tiene nada que ver con las cosas humanas. Los llamados «milagros» no son sino anomalías, extravíos aparentes de las leyes de la naturaleza, cuyo conocimiento y dominio poseemos todavía muy imperfectamente; los visionarios son simples alucinados; los extáticos, pobres catalépticos, histéricos o letárgicos; los obsesos y posesos son los hipocondríacos y los locos; y la estigmatización no es sino un género especial de neuropatía perfectamente clasificada: la neuropatía estigmática».

Ignorancia o mala fe sería desconocer o negar que el desequilibrio orgánico producido por ciertas enfermedades—mentales y nerviosas sobre todo—pueden presentar analogías y semejanzas con ciertos fenómenos místicos. Pero ¿será preciso acudir a los modernos laboratorios de psiquiatría o a los sanatorios de anormales para explicar a San Pedro de Alcántara, a San Juan de la Cruz, a San Felipe Neri, a San Francisco de Asís, al evangelista San Juan, a San Pedro y San Pablo y a todos los profetas que han recibido los favores divinos de la contemplación y del éxtasis? ¿Habrá que recurrir a la histeria para comprender a Santa Teresa, a Santa Catalina de Siena, a

[60] Mt 7,16.
[61] Cf. Ribet, *o.c.*, t.4 c.8 n.1.

Santa Magdalena de Pazzis, a Santa Inés, a Santa Lucía, a esas legiones de vírgenes que el Salvador ha inundado de luz y embriagado de su amor? Y cuando Cristo Redentor expulsa a los demonios del cuerpo de los poseses, cuando les increpa públicamente o cuando la santa Iglesia pronuncia sobre ellos sus exorcismos, ¿habremos de pensar en una comedia o impostura para explicar esos hechos?

Ni tienen derecho los médicos racionalistas a increpar a los teólogos por «atreverse a invadir el campo de la medicina, que nos pertenece exclusivamente a nosotros». ¡Bien que han invadido ellos el campo de la Teología, que debiera ser coto cerrado por su desconocimiento total de la materia! ¿Quién no ve en todo esto una parcialidad irritante y una manifiesta mala fe?

Este es el estado de la cuestión en lo referente a esta clase de fenómenos que podrían ser atribuidos a desequilibrios patológicos. Por ahora bástenos esto. Al estudiar los fenómenos en particular, examinaremos con serena imparcialidad lo que haya de verdad en todo esto.

ARTICULO 3

Lo diabólico

Al estudiar esta tercera fuente de fenómenos aparentemente místicos hemos de contentarnos con someras indicaciones. No podemos desarrollar ampliamente un tema que abarca casi toda la Teología de los ángeles y que rebasaría desorbitadamente los límites de nuestra obra.

777. Doctrina teológica sobre los demonios.—He aquí, brevísimamente expuesta, la doctrina de la Iglesia sobre los demonios y las principales conclusiones a que han llegado los teólogos partiendo de los datos revelados:

1.ª Es de fe que existen los *demonios*, o sea, un número considerable de ángeles que fueron creados buenos por Dios, pero que se hicieron malos por su propia culpa [62].

2.ª Los demonios ejercen, por permisión de Dios, un maligno influjo sobre los hombres, incitándoles al mal [63] y a veces invadiendo y torturando sus mismos cuerpos [64].

3.ª En medio de los asaltos y torturas de los demonios, la voluntad humana siempre permanece libre. La razón es porque—como explica Santo Tomás [65]—la voluntad sólo puede ser inmutada de dos maneras: *intrínseca* o *extrínsecamente*. Ahora bien: sólo Dios puede moverla *intrínsecamente*, ya que el movimiento voluntario no es otra cosa que la inclinación de la voluntad a la cosa querida, y sólo Aquel que ha dado esa inclinación a la naturaleza intelectual puede inmutarla intrínsecamente; porque así como la inclinación *natural* procede del Autor de la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene sino de Dios, que es el autor de la misma voluntad. *Extrínsecamente*, la voluntad puede ser movida de dos maneras: a) *eficazmente*, o sea, actuando sobre el mismo entendimiento y haciéndole aprehender el objeto como bien apetecible (y en este sentido sólo Dios puede mover eficazmente la voluntad, porque sólo El puede penetrar directa e intrínsecamente en el entendimiento), y b) *ineficazmente*, o sea, a modo de simple persuasión («per modum suadentis tantummodo»). Y éste es el modo que corresponde

[62] Cf. D 428; Mt 25,41; 2 Petr 2,4.
[63] Cf. Eph 6,11-12; 1 Thess 3,5; 1 Petr 5,8-9.
[64] Mt 4,24; 10,1; Lc 8,2, etc.
[65] Cf. I,111,2.

a los ángeles—buenos o malos—y a los demás seres creados, que pueden influir sobre nosotros. El demonio, pues, sólo puede mover la voluntad *extrínsecamente* «per modum suadentis», esto es, ofreciendo a los sentidos externos e internos las especies de las cosas que incitan al mal o excitando el apetito sensitivo para que tienda desordenadamente a esos bienes sensibles; jamás inmutando intrínsecamente la misma voluntad (cf. n.219).

4.ª Los ángeles buenos y los demonios pueden inmutar intrínsecamente la imaginación y los demás sentidos internos y externos [66]. La razón es porque esta inmutación puede producirse por el movimiento local de las cosas exteriores o de nuestros humores corporales, y la naturaleza corporal obedece al ángel en cuanto a su movimiento local, como explica Santo Tomás [67].

5.ª Los demonios no pueden hacer verdaderos *milagros*, como quiera que éstos excedan por definición las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Pero como la potencia de la naturaleza angélica—que conservan íntegra después de su pecado—excede con mucho las fuerzas naturales humanas, pueden los demonios hacer cosas prodigiosas, que exciten la admiración del hombre en cuanto que sobrepasan sus fuerzas y conocimientos naturales [68].

El demonio, pues, tiene una potencia natural muy superior a la del hombre y puede obrar con ella cosas prodigiosas, que, sin ser verdaderos y propios milagros, exciten la admiración de los hombres y planteen verdaderos problemas para el discernimiento de esos fenómenos en su relación con los naturales y los sobrenaturales. En su lugar señalaremos las principales reglas de discernimiento en cada caso; pero bueno será que ya desde ahora adelantemos, en sintética visión de conjunto, lo que el demonio no puede hacer de ninguna manera por exceder en absoluto sus fuerzas naturales y lo que de suyo no excede su capacidad y potencia natural, y podría por lo mismo realizar con la permisión divina [69].

778. A) Lo que el demonio no puede hacer.—1.º Producir un fenómeno *sobrenatural* de cualquier índole que sea. Es algo que rebasa y trasciende toda naturaleza creada o creable, siendo propio y exclusivo de Dios.

2.º Crear una sustancia. Supone un poder infinito el hacer pasar una cosa de la nada al ser. Por eso, las criaturas no pueden ser utilizadas por Dios ni siquiera como *instrumentos* de creación [70].

3.º Resucitar verdaderamente a un muerto. Unicamente podría *simular* una resurrección aletargando a un enfermo o produciendo en él un estado de muerte aparente para producir la ilusión de su maravillosa resurrección.

4.º Curar *instantáneamente* heridas o llagas profundas. La naturaleza —incluso en manos de la potencia angélica—requiere siempre cierto tiempo para poder realizar esas cosas. Lo instantáneo está tan sólo en manos de Dios.

5.º Las traslaciones verdaderamente instantáneas. Suponen una alteración de las leyes de la naturaleza, que únicamente puede realizarla su Autor. El demonio, como espíritu puro, puede trasladarse de un sitio a otro sin pasar por el medio [71]. Pero no puede trasladar un cuerpo sin que éste tenga que recorrer todo el espacio que separa el punto de partida (término *a quo)* del punto de llegada (término *ad quem)*; y esto no puede hacerse instantáneamente por muy rápido que supongamos ese movimiento.

6.º Las leyes actuales no permiten en modo alguno la *compenetración*

[66] Cf. I,111,3 et 4.
[67] Cf. I,110,3; 111,3.
[68] Cf. I,114,4.
[69] Cf. Ribet, *o.c.*, t.3 c.6-7.
[70] Cf. I,45,5.
[71] Cf. I,53,2.

de los cuerpos sólidos. El demonio, espíritu puro, puede, sin duda, atravesar a su arbitrio las sustancias materiales; pero conferir a un *cuerpo* el privilegio de *compenetrarse* con otros—atravesando, v.gr., una pared—supone una virtud trascendente que Dios se reserva para sí.

7.º La profecía estrictamente dicha sobrepasa las fuerzas diabólicas, aunque puede el demonio simularla con ayuda de previsiones naturales, de fórmulas equívocas o de mentiras audaces. Sin embargo, Dios puede valerse de falsos profetas para anunciar alguna cosa verdadera, como en el caso de Balaam o de Caifás; pero entonces aparece claro por el conjunto de circunstancias que el falso profeta es utilizado en aquel momento como instrumento de Dios.

8.º El conocimiento de los pensamientos y de los futuros libres escapa igualmente al control de Satanás; sólo puede valerse de conjeturas. Pero téngase presente que para la extraordinaria potencia intelectual de la naturaleza angélica las conjeturas son mucho más fáciles que para el psicólogo más eminente; el temperamento, los hábitos adquiridos, las experiencias pasadas, la actitud del cuerpo, la expresión de la fisonomía, el conjunto de circunstancias, etc., etc., hacen adivinar fácilmente a los espíritus angélicos las meditaciones silenciosas de nuestro entendimiento y las determinaciones secretas de nuestra voluntad.

9.º El demonio no puede producir en nosotros fenómenos de orden puramente intelectual o volitivo [72]. Ya hemos señalado más arriba la razón: en el santuario de nuestra alma, nadie, fuera de Dios, puede penetrar directamente.

Estas son, brevemente expuestas, las principales cosas que el demonio *no puede hacer*, relacionadas todas con los fenómenos místicos. Omitimos muchas otras cosas que no interesan a nuestro propósito.

Veamos ahora rápidamente—en espera de un examen más detenido en sus lugares correspondientes—los fenómenos místicos que el demonio podría falsificar.

779. B) Lo que el demonio puede hacer permitiéndolo Dios.—1) Producir visiones y locuciones *corporales* o *imaginarias* (no las intelectuales).

2) Falsificar el éxtasis (produciendo un desmayo preternatural).

3) Producir resplandores en el cuerpo y ardores sensibles en el corazón. Hay más de un ejemplo de «incandescencia diabólica».

4) Producir ternuras y suavidades sensibles.

5) Curar, incluso instantáneamente, ciertas enfermedades extrañas producidas por su acción diabólica. Claro está que no se trata propiamente de *curación*, sino tan sólo de «dejar de dañar», como dice Tertuliano: «Laedunt enim primo, dehinc remedia praecipiunt, ad miraculum, nova sive contraria; post quae *desinunt laedere*, et curasse creduntur» [73]. Como la pretendida enfermedad era debida exclusivamente a la acción de Satanás, cesando la causa, desaparece instantáneamente el efecto.

6) Producir la estigmatización y los demás fenómenos corporales y sensibles de la mística, tales como los olores suaves, coronas, anillos, etc. Nada de esto sobrepasa las fuerzas naturales de los demonios, como veremos en sus lugares correspondientes [74].

7) No puede el demonio derogar las leyes de la gravedad, pero puede simular milagros de este género por el concurso invisible de sus fuerzas naturales. Téngase presente para la cuestión de la levitación: pueden darse levitaciones diabólicas, como en el caso de Simón Mago.

[72] Cf. I,111,1-2.
[73] Tertuliano, *Apolog.* c.22: ML 2,468-69.
[74] Cf. Cardenal Bona, o.c., c.7 n.11.

8) Puede substraer los cuerpos a nuestra vista interponiendo entre ellos y nuestra retina un obstáculo que desvíe la refracción de la luz o produciendo en nuestro aparato visual una impresión subjetiva completamente diferente de la que vendría del objeto.

9) Puede producir la incombustión de un cuerpo interponiendo un obstáculo invisible entre él y el fuego.

En resumen: todos los fenómenos que puedan resultar de un movimiento natural de fuerzas físicas, aunque el hombre no sea capaz de producirlas ni siquiera llevando hasta el límite máximo sus energías naturales, puede en absoluto producirlas el demonio—supuesta la permisión divina—en virtud de su propia potencia natural, extraordinariamente superior a la del hombre. Pero, cualquiera que sea la naturaleza del fenómeno producido por las fuerzas diabólicas, no rebasará jamás la esfera y el orden puramente natural. Lo sobrenatural no existe aquí más que por relación al hombre, esto es, en cuanto que los fenómenos producidos sobrepujan las fuerzas humanas; pero, considerados en sí mismos, se trata de realidades pura y simplemente naturales. Es un caso típico de sobrenatural *relativo*, que debe llamarse, con mayor precisión y exactitud teológica, «preternatural».

Y con esto vamos a pasar al examen directo de los principales fenómenos místicos.

CAPITULO II

Los fenómenos en particular

División fundamental

780. Al proceder al examen y crítica de los fenómenos místicos extraordinarios, es preciso que establezcamos ante todo un criterio científico para su clasificación y división. No es empresa fácil, ciertamente, por las razones que vamos a indicar [1].

Es evidente—en efecto—que la acción sobrenatural y mística de Dios sobre el hombre se dirige principal y finalmente a la *voluntad*, a fin de excitar en ella el movimiento inefable de la caridad hacia Dios, que constituye el blanco y fin de toda la vida cristiana. Pero, conforme al orden normal que rige a la naturaleza racional, esta acción sobre la voluntad pasa de antemano por la inteligencia y a ella vuelve todavía por el reflejo luminoso del amor. Y uno y otro—el movimiento intelectual y el afectivo—tienen que someterse a la ley inexorable que ata el alma al cuerpo en virtud de su mutua dependencia; y si es cierto que ellos pueden ejercer sobre los mismos órganos corporales una irradiación gloriosa, los sentidos, a su vez, envían al alma innumerables influencias del mundo exterior.

En virtud de estas mutuas relaciones y dependencias entre los tres aspectos fundamentales de la vida humana—el intelectual, el afectivo y el orgánico—, resulta muy difícil y arriesgado intentar establecer una clasificación verdaderamente científica de los fenómenos místicos, toda vez que la mayoría de ellos tienen una repercusión simultánea o sucesiva en los tres órdenes citados. Sin embargo, según que la acción divina tenga su foco y asiento principal en el entendimiento, en la voluntad o en el organismo del que la experimenta, podemos clasificar y caracterizar los fenómenos místicos por este aspecto predominante y fundamental.

[1] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 preámbulo.

Vamos, pues, a clasificar y dividir los grandes fenómenos de la mística a base de esos tres grandes aspectos de la vida humana: el intelectual, el afectivo y el orgánico. Tres serán, según esto, las series de fenómenos que vamos a examinar:

a) *Fenómenos de orden cognoscitivo.*
b) *Fenómenos de orden afectivo.*
c) *Fenómenos de orden corporal.*

Cada una de estas series tendrá sus correspondientes subdivisiones, como veremos. Y al estudiar los fenómenos en particular, procuraremos tener el siguiente estilo: ante todo, expondremos el *hecho* en sí mismo y en sus principales variedades—si las tiene—; a continuación señalaremos sus causas, y, finalmente, examinaremos sus falsificaciones en el orden natural y en el preternatural, dando—si el caso lo requiere—las principales normas para su discernimiento.

I. FENOMENOS DE ORDEN COGNOSCITIVO

Los principales son los siguientes:

1.º Visiones.
2.º Locuciones.
3.º Revelaciones.
4.º Discernimiento de espíritus.
5.º Hierognosis.
6.º Otros fenómenos cognoscitivos.

Vamos a estudiarlos uno por uno siguiendo el orden enunciado.

1) Visiones

781. 1. **Noción.**—Propiamente hablando, la visión se refiere únicamente al sentido de la vista. Puede definirse diciendo que es «la percepción de un objeto por los ojos corporales». Pero por extensión y analogía se aplica la palabra *ver* a los demás sentidos y a la misma inteligencia [2].

En un sentido amplio y refiriéndolas a la Mística, podemos, pues, definir las *visiones* diciendo que son «percepciones sobrenaturales de un objeto naturalmente invisible para el hombre» [3].

782. 2. **División.**—Fue San Agustín el primero en establecer la división que ha venido a ser clásica. En el último libro de su comentario al Génesis dice el santo Doctor que las visiones pueden ser de tres clases: corporales, espirituales (imaginarias) e intelectuales. Escuchemos sus palabras:

> «Estos son los tres géneros de visiones... Al primero le llamamos *corporal*, porque por el cuerpo se percibe y a los sentidos corporales se muestra. Al segundo, *espiritual*, porque todo lo que no es cuerpo, pero es algo, se llama rectamente espíritu; y ciertamente que no es cuerpo, aunque sea semejante al cuerpo por cuanto es *la imagen del cuerpo ausente*... Al tercero, *intelectual*, en cuanto que es propio del entendimiento» [4].

[2] Cf. I,67,1.
[3] TANQUEREY, *Teología ascética* n.1491.
[4] S.AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.12 c.7 n.16: ML 34,459.

Apenas hay nada que añadir aquí sino que la expresión *espiritual*—claramente explicada, por otra parte, por el mismo San Agustín—fue substituida posteriormente por la de «imaginaria», más precisa y exacta.

Esta división de San Agustín ha sido aceptada con absoluta unanimidad por los Padres y los teólogos [5]. Santo Tomás habla de ella en varios lugares de sus obras, sobre todo al explicar el rapto de San Pablo en la *Suma Teológica* [6].

Estas tres clases de visiones—advierte Meynard [7]—pueden ser simultáneas o sucesivas. No hay entre ellas orden absoluto y riguroso—Dios puede comunicarlas en la forma que le plazca—, aunque sí orden de prelación y jerarquía. El primer lugar corresponde a las *intelectuales*, que son las más excelentes; luego vienen las *imaginarias*, y en último lugar las *corporales*, que son las que más se prestan a ilusiones y engaños.

Digamos una palabra de cada una de ellas, empezando por las más imperfectas.

783. A) VISIONES CORPORALES.—Las visiones externas o corporales —que suelen llamarse también *apariciones*—son aquellas en las que el sentido de la vista percibe una realidad objetiva naturalmente invisible para el hombre. No es necesario que el objeto que se percibe sea, v.gr., un cuerpo humano de carne y hueso; basta con que sea una forma *exterior* sensible o luminosa.

El fenómeno de la visión corporal puede producirse de dos maneras, como explica Vallgornera: o por la presencia verdadera de un cuerpo que impresiona la retina y determina el fenómeno físico de la visión, o en virtud de una acción inmediata ejercida por un agente externo sobre el órgano de la vista para producir en él la misma especie impresa que produciría la presencia verdadera del objeto [8].

784. B) VISIONES IMAGINARIAS.—La visión imaginaria es una representación sensible enteramente circunscrita a la imaginación y que se presenta inesperadamente al espíritu con tanta o más vivacidad y claridad que las mismas realidades físicas exteriores.

Se puede producir de tres maneras: *a)* por la representación o *excitación* de las especies o imágenes que tenemos ya recibidas por los sentidos; *b)* por *combinación* sobrenatural o preternatural de esas mismas especies adquiridas y conservadas en la imaginación, y *c)* por *nuevas imágenes infusas*. El demonio puede producir la visión imaginaria de los dos primeros modos, pero no está en su poder imprimir en la imaginación especies nuevas infusas [9].

La visión imaginaria es de orden más elevado que la corporal. Se extiende a más, pudiendo representar no sólo cosas presentes, sino también cosas pasadas y futuras [10]. Suele verificarse durante el sueño, pero también puede producirse durante el estado de vigilia, sin que esto implique necesariamente la enajenación de los demás sentidos, aunque esto sea conveniente—es también lo más frecuente—para no confundir los objetos de la visión imaginaria con los que perciben los sentidos externos [11].

Sus formas más frecuentes son: la *representativa* (v.gr., la aparición de un santo) y la *simbólica* (v.gr., la del patriarca José viendo al sol, la luna

[5] Cf. SCHRAM, *Theol. myst.* t.2 p.197.
[6] Cf. II-II,175,3 ad 4; I,93,6 ad 4; II-II,173,2.
[7] MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 n.273.
[8] Cf. VALLGORNERA, *Myst. Theol. D. Th.* q.3 d.5 a.1 n.691 (ed. Marietti, 1911).
[9] Cf. I,111,3 ad 2; *De malo* q.16 a.9 c; *De veritate* q.11 a.3; *De potentia* q.6 a.3 ad 13.
[10] VALLGORNERA, *o.c.*, q.3 d.5 a.2 n.700.
[11] Cf. II-II,173,3.

y las estrellas venir a adorarle) [12]. De ambas hay numerosísimas ejemplos en las Sagradas Escrituras.

785. C) VISIONES INTELECTUALES.—1) *Características.*—La visión intelectual es un conocimiento sobrenatural que se produce por una simple vista de la inteligencia sin impresión o imagen sensible. Se distinguen de las percepciones naturales de la inteligencia por las siguientes características:

a) *Por su objeto,* que está ordinariamente por encima de las fuerzas naturales de nuestro entendimiento, aunque pueda absolutamente encontrarse dentro de su esfera. Pero en este último caso, lo sobrenatural aparece con toda claridad; la luz que no falta jamás, sobrepasa las claridades más evidentes de la razón; es súbita, inmediata y no tiene nada del trabajo y lentitud del razonamiento natural.

b) *Por su duración.*—Mientras que las concepciones naturales, por profundas que sean, se desvanecen muy pronto, las visiones intelectuales místicas perseveran largo tiempo; a veces días enteros, semanas y aun años. Oigamos a Santa Teresa: «Sé que, estando temerosa de esta visión—habla de sí misma—, porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que *dura muchos días, y aún más que un año alguna vez,* se fue a su confesor harto fatigada» [13].

c) *Por sus efectos.*—Los efectos maravillosos que produce en el alma son el mejor distintivo para reconocer la intervención divina. La luz que llena las profundidades del alma, el amor que la hace estremecer, la paz inconfundible, su anhelo de las cosas celestiales, su disgusto de todo lo que no es Dios, etc., etc., son el mejor testimonio de que se ha verificado una iluminación extraña y muy superior a la naturaleza [14].

786. 2) *Elementos.*—La visión intelectual puede producirse durante el estado de éxtasis, de vigilia o de sueño. Y en cualquiera de ellos que se produzca, importa siempre dos elementos: el objeto manifestado y la luz que lo esclarece [15]. Con frecuencia, el objeto de la visión intelectual es *inefable;* las almas no aciertan a explicarlo por no encontrar en el lenguaje humano fórmulas equivalentes: «... y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir», dice el apóstol San Pablo (2 Cor 12,4).

787. 3) *Su plena certeza y origen divino.*—La certeza absoluta es una de las señales más características de la visión intelectual. Se trata de «una noticia tan clara, que no parece se puede dudar...; queda gran certidumbre, que no tiene fuerza la duda», dice Santa Teresa de Jesús [16].

En cuanto a su origen, todos los místicos están de acuerdo, con Santo Tomás, en que la visión intelectual sobrepasa toda otra potencia, fuera de la de Dios. «En la visión intelectual—dice Schram—sólo Dios es la causa principal; no los ángeles buenos ni malos, ni siquiera mediatamente» [17].

Estas son las tres clases o formas de visiones. Pero téngase en cuenta que hay visiones que reúnen dos o tres formas al mismo tiempo. Así, la visión de San Pablo en el camino de Damasco (Act 9) fue a la vez *corporal,* cuando vio con sus ojos la luz resplandeciente; *imaginaria,* cuando se le manifestaron los rasgos de Ananías en la imaginación, e *intelectiva,* cuando entendió lo que Dios quería de él [18].

12 Cf. Gen 37,9.
13 SANTA TERESA, *Moradas sextas* c.8 n.3.
14 Cf. FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, *Theol. myst.* p.2.ª tr.2 d.4 a.3.
15 Cf. D.THOM., *De verit.* q.12 a.12 c. Cf. II-II,173,2 ad 2.
16 SANTA TERESA, *Vida* c.27 n.5.
17 SCHRAM, *o.c.,* § 505 sch.2 t.2 p.221.
18 TANQUEREY, *o.c.,* n.1493.

788. 3. **Objeto de las visiones.**—Puede ser objeto de visión sobrenatural, en una forma o en otra, absolutamente todo cuanto existe: Dios, Jesucristo, la Santísima Virgen, los ángeles, los bienaventurados, las almas del purgatorio, los demonios, los seres vivientes e incluso las cosas inanimadas (la cruz, las imágenes, reliquias de los santos, etc.).

Pero es preciso tener en cuenta que, según la doctrina de Santo Tomás, las apariciones de Jesucristo—y dígase lo mismo de las de María—no se verifican por su presencia *corporal*, sino que son puramente *representativas* y se hacen por el ministerio de los ángeles. La razón principal es porque es absolutamente imposible que un mismo cuerpo esté *circunscriptive* en dos lugares a la vez—como veremos ampliamente al hablar de la bilocación [19]—; y, por lo mismo, para aparecer *corporalmente* en la tierra tendrían que dejar el cielo en aquellos momentos, lo cual es inconveniente [20]. Santo Tomás sólo admite una aparición *corporal* de Jesucristo para San Pablo camino de Damasco [21]. Y Santa Teresa dice hablando de Nuestro Señor en la Eucaristía: «En algunas cosas que me dijo, entendí que, después que subió a los cielos, nunca bajó a la tierra, si no es en el Santísimo Sacramento, a comunicarse con nadie» [22].

Las apariciones que tienen por objeto al mismo Dios hay que entenderlas generalmente «por cierta manera de representación de la verdad», como dice Santa Teresa [23]. No por visión intuitiva, que está reservada para la patria. Santo Tomás admite para Moisés y San Pablo la visión facial de la esencia divina en un éxtasis inefable y por comunicación transitoria del *lumen gloriae* [24].

En cuanto a las apariciones de los ángeles, no hay dificultad alguna. El ángel está donde obra. Y puede obrar incluso en un cuerpo formado por condensación del aire, que permita colorearlo y moldearlo, de manera semejante a las nubes, en forma de figura humana o de otra forma cualquiera. Así lo explica Santo Tomás [25]. Dígase lo mismo *mutatis mutandis* de las apariciones diabólicas, supuesta la permisión divina.

Los santos, los bienaventurados y las almas del purgatorio pueden aparecer también—permitiéndolo Dios—, y aparecen de hecho muchas veces. Pero no se presentan con sus propios y verdaderos cuerpos—que yacen en el sepulcro o se han convertido ya en polvo—, sino en forma parecida a la que hemos explicado para los ángeles: tomando un cuerpo aparente sin informarlo ni vivificarlo [26].

Los condenados pueden también aparecerse—por especial permisión divina—en forma parecida a la que acabamos de explicar [27].

Las apariciones de los seres que viven todavía sobre la tierra plantean un problema gravísimo, que examinaremos al hablar de la bilocación.

En fin: son muy frecuentes en la Sagrada Escritura y en las vidas de los santos las visiones de cosas inanimadas; v.gr., los cuatro animales de Ezequiel, la de San Pedro a propósito de Cornelio y gran parte de las del Apocalipsis [28]. No ofrece dificultad alguna su explicación. Son producidas por los ángeles o los demonios en la imaginación o sentidos corporales del paciente.

[19] GREDT, *o.c.*, n.325-28. Cf. D.THOM., *Quodl.* 3.º a.2; *IV Sent.* d.44 q.2 sol.3 ad 4.
[20] Cf. FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, *o.c.*, p.2.ª tr.3 d.4 a.1.
[21] Cf. III,57,6 ad 3.
[22] Cf. SANTA TERESA, *Relaciones* (2.ª n.4 ed. pop. P. Silverio).
[23] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* c.1 n.6.
[24] Cf. II-II,175,3 c et ad 1 et 2.
[25] Cf. I,51,2 ad 3.
[26] Cf. I,51,2 ad 2.
[27] Cf. Suppl. III,69,3.
[28] Ez 1,5; Act 10,11; Apoc. passim.

789. 4. **Naturaleza teológica de las visiones.**—Estudiado el fenómeno en sí mismo, señaladas sus clases y precisados sus objetos, es preciso investigar ahora la *naturaleza teológica* de las visiones sobrenaturales.

Evidentemente, las visiones pertenecen de suyo *(per se)* al género de las gracias *gratis dadas*, reducibles en la clasificación de San Pablo a la *profecía*, aunque no coincidan exactamente con ella.

Decimos que pertenecen de suyo a las gracias *gratis dadas* porque es evidente que no entran como una exigencia en el desarrollo normal de la gracia, y santos hubo que jamás las tuvieron. Aunque no es menos indudable que muchísimas de esas visiones—y aun podríamos decir que casi todas ellas— causan un gran bien al alma que las recibe. Sin embargo, todos los maestros de la vida espiritual están concordes en afirmar que no deben pedirse ni desearse esas gracias extraordinarias, ya por no ser absolutamente necesarias para la santificación, ya, sobre todo, por los grandes peligros de ilusión a que exponen, a causa de la dificultad de discernir en la práctica las verdaderas de las falsas. San Juan de la Cruz llega a decir que deben rechazarse todas sin más, aunque sean de Dios. Y en esto—dice—no hay irreverencia alguna, porque el fruto intentado por Dios lo producen en el alma instantáneamente antes de que ella pueda rechazarlas [29]. Santa Teresa no va tan lejos, y da sabias reglas para distinguir las verdaderas de las falsas [30], aunque avisa a las almas que se guarden mucho de desear andar por este camino [31].

790. 5. **Reglas de discernimiento.**—En las visiones intelectuales no hay dificultad alguna a no ser la de averiguar si se trata o no de verdadera visión intelectual, cosa que tampoco es muy difícil dada la *certeza* firmísima que llevan consigo, como hemos explicado más arriba. Porque, como explica Santo Tomás, sólo Dios puede penetrar en el santuario de nuestra alma, ya que, habiendo establecido Dios el estado actual de la naturaleza humana, en el que el alma no puede obrar independientemente del cuerpo, solamente El puede cambiar este estado, aunque sea momentáneamente, y elevar el alma humana al rango de los espíritus puros. El entendimiento y la voluntad escapan, pues, a la acción directa de los ángeles y demonios [32].

La dificultad gravísima está en el discernimiento de las imaginarias y corporales, toda vez que son campo abierto y abonado para toda clase de injerencias diabólicas o de la propia imaginación.

En la práctica no hay más que una norma de discernimiento verdaderamente cierta y eficaz: Es la señalada por Cristo en el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Las visiones de Dios suelen producir al principio gran temor, pero luego dejan al alma llena de amor, de humildad, de suavidad y de paz. Siente que se le reaniman las fuerzas espirituales, y se entrega con redoblada energía a la práctica de las virtudes heroicas. Las del demonio, en cambio, suelen empezar con suavidad y gusto, pero no tardan en mostrar su fruto emponzoñado; el alma se llena de inquietud y turbación, cuando no de presunción y de soberbia. Los engendros de la imaginación habrá que discernirlos por la vanidad, curiosidad, virtud superficial e inconstancia y contradicción en el relato [33].

[29] Cf. *Subida del Monte Carmelo* II,11.
[30] Cf. *Vida* c.28; *Moradas sextas* c.8.
[31] *Moradas sextas* c.9.
[32] Cf. I,111,1 y 2; SAUDREAU, *L'état mystique* c.18 n.221 (ed. 1921).
[33] Cf. VALLGORNERA, *o.c.*, q.3 d.5 a.5-7.

2) Locuciones

791. 1. **Noción.**—El segundo fenómeno en que hemos dividido los relativos al conocimiento son las *locuciones*. Se distinguen de las visiones en que éstas presentan a la mirada del espíritu realidades o imágenes, mientras que las locuciones son fórmulas que enuncian afirmaciones o deseos. Además, las visiones pueden producirse sin locuciones, y éstas pueden producirse sin aquéllas. Aunque de ordinario los dos fenómenos se producen casi siempre juntos.

Hay que repetir aquí lo que ya hemos dicho con respecto a las visiones. Propiamente, la palabra *locución* se refiere únicamente al lenguaje articulado percibido por el oído corporal del oyente. Pero por extensión y analogía se aplica también a la imaginación y al entendimiento.

792. 2. **División.**—Como las visiones, las locuciones son también de tres clases: *auriculares*, *imaginarias* e *intelectuales*, según que se perciban por los oídos corporales, la imaginación o el entendimiento. Las más perfectas—ya lo vimos también en las visiones—son las intelectuales; luego vienen las imaginarias, y, por último, las auriculares. Digamos algo de cada una de ellas.

793. A) Locuciones auriculares.—Se llaman así las que son percibidas por los oídos corporales. Son vibraciones acústicas formadas en el aire por los ángeles o los demonios. Estas palabras algunas veces parecen salir de las visiones corporales, de una imagen, de la sagrada Eucaristía o de otro objeto de que Dios quiera valerse para instruirnos [34].

Son muy numerosos los ejemplos de estas locuciones corporales tanto en la Sagrada Escritura como en las vidas de los santos. Son clásicas las de Adán y Eva, Agar, Samuel, etc., y las del ángel Gabriel a Zacarías y María [35].

794. B) Locuciones imaginarias.—Son las que no se oyen con los oídos corporales, pero se perciben claramente con la imaginación ya durante el sueño o en estado de vigilia. Pueden proceder no solamente de Dios, sino también de los ángeles buenos o malos [36], excitando o combinando las especies imaginarias ya anteriormente percibidas por los sentidos, pero no infundiendo nuevas especies que jamás hayan pasado por ellos [37]. Se distinguen de las actividades naturales de la imaginación en que no son producto de la propia industria ni pueden dejarse de percibir aunque el alma las rechace o quiera distraerse de ellas. Por lo demás, la regla fundamental para distinguir las de Dios—o de los ángeles buenos—de las diabólicas o puramente naturales es siempre el examen cuidadoso de los efectos y frutos que producen en el alma. Las de Dios dejan en el alma humildad, fervor, ansias de inmolación, espíritu de obediencia, deseo de cumplir con perfección los deberes del propio estado, etc., etc. Las de la propia naturaleza no producen fruto ninguno; y las diabólicas los producen malos: sequedad, inquietud, insubordinación, vanidad, etc.

795. C) Locuciones intelectuales. — La locución intelectual es aquella que se hace oír directamente en el entendimiento sin el concurso de los sentidos externos o internos, al modo que los ángeles se comunican sus pensamientos.

[34] Cf. Vallgornera, *o.c.*, q.3 d.5 a.8 n.750.
[35] Cf. Gen 3,9; c.21,14-19; 1 Reg 3,3s; Lc 1,11-20.26-38.
[36] I,111,3.
[37] I,111,3 ad 2.

Dos elementos concurren a la formación de este lenguaje espiritual: las especies inteligibles preexistentes o infusas [38] y la luz sobrenatural, que las ilumina con claridad inefable. Estas comunicaciones, aunque diferentes en la forma, tienen, no obstante, grandes analogías con la visión intelectual. Cuando son verdaderas escapan a todo otro poder inferior al del mismo Dios. Ya hemos explicado más arriba la razón.

Clases de locución intelectual.—San Juan de la Cruz—y con él todos los tratadistas posteriores—divide las locuciones intelectuales en tres clases, que él llama *sucesivas, formales* y *sustanciales*. Escuchemos sus palabras:

> «*Sucesivas* llamo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo suele ir formando y razonando. Palabras *formales* son ciertas palabras distintas y formales que el espíritu recibe no de sí, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no lo estando. Palabras *sustanciales* son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que ellas significan» [39]. Digamos algo de cada una en particular.

796. a) *Sucesivas.*—A primera vista, estas locuciones son puramente *humanas*, puesto que nos dice el Santo que el espíritu las va formando y razonando. Pero, como explica después [40], en realidad proceden de la luz divina del Espíritu Santo, que «le ayuda muchas veces a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas». Por eso, el alma las va formando con tanta facilidad y perfección. Es una acción combinada del Espíritu Santo y del alma, «de manera que podemos decir que la voz es de Jacob y las manos son de Esaú». Y se llaman *sucesivas* porque no se trata de una luz instantánea e intuitiva, sino que el Espíritu Santo va instruyendo al alma a manera de *razonamientos* sucesivos.

En cuanto locución *intelectual*, no cabe en estas palabras engaño alguno. Pero cábelo—advierte San Juan de la Cruz—en los conceptos y razones que va formando el entendimiento: «que como ya comenzó a tomar hilo de la verdad al principio, y luego pone de suyo la habilidad o rudeza de su bajo entendimiento, es fácil cosa ir variando conforme a su capacidad».

De todas formas, las ilusiones y engaños procederán siempre de la imaginación del sujeto; nunca del demonio, que nada tiene que hacer aquí.

797. b) *Formales.*—Estas locuciones son las que se perciben en el entendimiento como viniendo claramente de otro, sin poner uno nada de su parte, ya estando el espíritu recogido, ya distraído, a diferencia de las sucesivas, que siempre se refieren a lo que el espíritu estaba considerando.

De suyo, las palabras intelectuales formales no pueden nunca inducir a error. Y la razón es porque ni el entendimiento pone nada de su parte ni el demonio tiene acción directa sobre él. Pero puede, no obstante, haber ilusión, tomando por palabras divinas los artificios del demonio sobre la imaginación. Los efectos que producen, aun las divinas, son muy escasos —dice San Juan de la Cruz—, y por eso «apenas se pueden distinguir por los efectos» [41].

[38] Según Cayetano, para el lenguaje de los ángeles bastan las especies inteligibles preexistentes; por consiguiente, bastarían también para la conversación intelectual del alma con Dios o con los ángeles (cf. *In I. P.* q.107 a.1; MEYNARD, *o.c.*, t.2 n.311).
[39] *Subida* II,28,2.
[40] Cf. *Subida* II,29,1-3.
[41] *Subida* II,30,5.

798. c) *Sustanciales.*—Son las mismas formales, pero con eficacia soberana para producir en el alma lo que significan; v.gr., si Dios dice al alma «sé humilde» o «tranquilízate», al instante se encuentra el alma anonadada y llena de humildad, o se queda gozando de imperturbable y suavísima paz aunque tal vez segundos antes estuviera toda turbada y alborotada.

En estas locuciones sustanciales no cabe error o ilusión. Es evidente que efectos tan sobrenaturales e instantáneos superan con mucho a toda potencia humana o diabólica. El alma no tiene más que humillarse y dejarse en manos de Dios, sin buscar ni rehusar nada [42]. El alma se siente como sobrecogida por la majestad soberana de Dios, «cuyas palabras son obras», como dice Santa Teresa [43].

799. 3. **Naturaleza teológica de las locuciones.**—Dada la estrecha afinidad y semejanza de las locuciones con respecto a las visiones, hemos de repetir aquí lo que allí decíamos. *De suyo*, las locuciones no entran en el desarrollo normal de la gracia santificante, y suponen, por lo mismo, un favor del todo gratuito y sobreañadido. Pertenecen, pues, *per se* a las gracias *gratis dadas*, y entre ellas hay que referirlas *reductive* a la *profecía*. De todas formas—como ya vimos al exponer la teoría general de las gracias *gratis dadas*—, muchas de estas locuciones causan un gran bien al alma que las recibe, sobre todo las *sustanciales*, que producen el bien que significan. En general, no deben desearse las locuciones por los peligros a que exponen, a no ser las sustanciales, en las que nada hay que temer. El mismo San Juan de la Cruz, tan rígido y severo en rechazar todas estas clases de gracias extraordinarias, no vacila en escribir hablando de las palabras sustanciales: «Dichosa el alma a quien Dios la hablare. Habla, Señor, que tu siervo oye» [44].

3) Revelaciones

800. 1. **Noción.**—Nominalmente, la palabra *revelar* vale tanto como «quitar el velo» que oculta a una cosa. En su significación *real*, podemos definirla, con Vallgornera, diciendo que es «la manifestación sobrenatural de una verdad oculta o de un secreto divino hecha por Dios para bien general de la Iglesia o para utilidad particular del favorecido» [45].

El velo que oculta a la cosa revelada puede desaparecer sobrenaturalmente por medio de una visión, locución o instinto profético. Toda revelación divina perfecta supone el don de *profecía*, y su interpretación requiere el de *discreción de espíritus*.

801. 2. **División fundamental.**—De la misma definición de Vallgornera se desprende la división fundamental de las revelaciones divinas en *públicas y privadas*, según que se dirijan a toda la Iglesia—las Sagradas Escrituras—o a una persona en particular. Las públicas son el fundamento de nuestra fe, y sólo la Iglesia es su depositaria y guardiana; de ellas se ocupan la Apologética—motivos de credibilidad—y la Teología dogmática, principalmente en los tratados de *Lugares teológicos* y *De fide*. A la Teología mística afectan únicamente las revelaciones particulares o privadas.

802. 3. **Otras divisones.**—Los autores suelen dividir las revelaciones—por razón de su forma—en *absolutas*, *condicionadas* y *conminatorias*, según que no dependan de condición alguna, o dependan de ella, o lleven consigo alguna amenaza o anuncio de castigo. Estas últimas—lo mismo que

[42] *Subida* II,31.
[43] Cf. *Vida* 25,18.
[44] *Subida* II,31,2; cf. 1 Reg 3,10.
[45] Cf. VALLGORNERA, *o.c.*, q.3 d.5 a.4 n.718.

las que ofrecen premios—suelen ser condicionadas. Así, v.gr., la profecía de Jonás sobre la destrucción de Nínive y el vaticinio de San Vicente Ferrer sobre la proximidad del juicio final, aun probada esta revelación y misión divina del Santo con estupendos milagros.

Cuando las revelaciones se refieren a acontecimientos *futuros*, se les da ordinariamente el nombre de *profecías*, aunque de suyo la profecía abstrae del tiempo y del espacio. Y suelen dividirse estas profecías en *perfectas* e *imperfectas*, según que el profeta al hacerlas conozca los extremos de la verdad que anuncia y se dé cuenta de que la anuncia como manifestada por luz divina o sin que conozca el alcance de la misma (v.gr., mediante símbolos o enigmas, en cuyo caso se llama *simbólica)*, o también sin saber la misión que está realizando. A esta última suele llamársela *instinto profético*. Tal fue, v.gr., la profecía de Caifás cuando anunció que Cristo moriría por todo el pueblo [46]. Las revelaciones o profecías *perfectas* se reciben por medio de visiones y locuciones divinas; y de ordinario se sirve Dios para hacerlas del ministerio de los ángeles [47]. Las *imperfectas* sólo presuponen una moción interior o cierta inspiración más o menos inconsciente.

803. 4. **Las revelaciones privadas.**—*a)* EXISTENCIA.—Siempre han existido almas ilustradas con el espíritu de profecía [48]. Es un hecho reconocido por la Sagrada Escritura y por la autoridad de la Iglesia en los procesos de canonización. Discutir la posibilidad de las revelaciones privadas—dice Meynard [49]—sería desconocer uno de los caracteres de santidad de la verdadera Iglesia y el soberano poder de Dios.

804. *b)* NO ENTRAN EN EL DEPÓSITO DE LA FE.—Nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los profetas y a los apóstoles, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición bajo el control y vigilancia de la Iglesia. Las revelaciones particulares, cualquiera que sea su importancia y autenticidad, no pertenecen, pues, a la fe católica.

No obstante, reconocidas como tales después de un prudente juicio, sin duda alguna deben los que las han recibido directamente inclinarse con respeto ante ellas. Si esta adhesión debe ser en ellos acto de fe divina, lo discuten los teólogos; la opinión afirmativa—al menos cuando el hecho de la revelación sea del todo evidente—parece más aceptable.

Lo dicho de los mismos que reciben las revelaciones se entiende también de aquellos a quienes Dios manda intimar sus designios, con tal de que tengan pruebas ciertas de la autenticidad de esta revelación [50]. Para los demás no puede pasar de piadosa creencia, sin que tengan que darles asentimiento de fe divina aunque hayan sido *aprobadas* por la Iglesia como no contrarias al dogma ni a la sana moral. Cuando la Iglesia aprueba una revelación privada, no intenta garantizar su autenticidad; declara simplemente que nada encierra contrario a la Sagrada Escritura y a la doctrina católica y que puede proponerse como probable a la piadosa creencia de los fieles. Sin embargo, sería muy reprensible contradecirlas o ponerlas en ridículo después de la aprobación de la Iglesia [51].

805. *c)* ALCANCE DE LAS REVELACIONES PRIVADAS.—Aun teniendo una revelación privada los caracteres de divina según las reglas de discreción, puede resultar falsa si se la quiere extender a un campo que no le correspon-

[46] Io 11,49-52.—Cf. II-II,171,5.
[47] Cf. II-II,172,2.
[48] Cf. II-II,174,6 ad 3.
[49] *La vida espiritual* vol.2 n.322.
[50] Cf. BENEDICTO XIV, *De serv. Dei beatif.* s.3 c. últ. n.12.
[51] MEYNARD, *o.c.*, n.323-25.—Cf. SAUDREAU, *L'état mystique* n.233-39 (ed. 1921).

de por más que se halle cercana a él. Acontece con mucha frecuencia en tales revelaciones que la actividad intelectual de quien las recibe, sus conocimientos naturales y hasta sus preocupaciones teológicas o científicas contribuyen poderosamente a la formación de ciertos detalles del cuadro, episodio o discurso revelado, alterando su verdadero sentido o introduciendo elementos humanos en mezcla con los divinos[52]. Muchas veces estas alteraciones son debidas indudablemente a los editores y amanuenses o copistas. Y así acontece, v.gr., que las revelaciones de Santa Catalina de Siena, dominica, coinciden totalmente con la doctrina de Santo Tomás, y las de la Venerable María de Agreda, franciscana, favorecen casi siempre la doctrina de Escoto.

Otro escollo en el que fácilmente se puede tropezar es el relativo a la *interpretación* de esas revelaciones aun suponiendo que se hayan recibido y transmitido sin ninguna corrupción o interpolación humana. No da el Señor sus luces sobrenaturales para que sin tiento ni consideración se apliquen según la conveniencia de cada uno, y permite a veces que se interpreten mal para castigar alguna presunción o curiosidad habida en ellas[53]. San Juan de la Cruz expone largamente esta doctrina y aduce diferentes casos del Antiguo Testamento en confirmación de ella[54].

806. *d)* NATURALEZA TEOLÓGICA DE LAS REVELACIONES.—Hemos de repetir una vez más lo que ya hemos dicho al tratar de las visiones y locuciones. De suyo, estas gracias no entran en el desarrollo normal de la gracia santificante y ni siquiera la suponen necesariamente en el alma, como en el caso de Caifás. Pertenecen, pues, *per se* a las gracias *gratis dadas*, y entre ellas, a la *profecía*, según la clasificación paulina. Sin embargo, muchas de ellas causan un gran bien al que las recibe, en el sentido que ya hemos explicado. De todas formas, los maestros de la vida espiritual están de acuerdo en que no deben desearse estas gracias por los grandes peligros a que exponen, ya que el demonio o la propia fantasía tienen aquí un gran campo de acción para verificar en él toda clase de engaños e ilusiones. San Juan de la Cruz tiene por pecado—al menos venial—el pedir a Dios revelaciones[55].

807. *e)* REGLAS DE DISCERNIMIENTO.—Vamos a resumir brevemente las principales que indican los maestros espirituales:

1.ª Hay que rechazar como absolutamente falsas las revelaciones opuestas al dogma o a la moral. En Dios no cabe contradicción.

2.ª Las revelaciones contrarias al común sentir de los teólogos o que dan como revelado lo que libremente se discute en las escuelas, son gravemente sospechosas. La mayoría de los autores dicen que deben rechazarse; otros dicen que podrían admitirse después de examinadas con particular escrupulosidad. Benedicto XIV refiere ambas opiniones sin dirimir la cuestión[56].

3.ª No se debe rechazar, sin más, una revelación porque alguna de sus partes o algún detalle sean evidentemente falsos. Puede ser que lo restante sea verdadero[57].

4.ª No puede darse por divina una revelación por el hecho de cumplirse en parte o en todo. Porque podría ser efecto de la casualidad o de conocimientos naturales[58].

52 Cf. NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.272 (354 en la 8.ª ed.).
53 P. NAVAL, *o.c.*, n.273.
54 Cf. *Subida* II,18-20.
55 Cf. *Subida* II,21,4.
56 Cf. BENEDICTO XIV, *o.c.*, l.3 c. últ. n.8.
57 P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.215 (1.ª ed.).
58 P. CRISÓGONO, ibid.

5.ª Revelaciones que tienen por objeto cosas inútiles, curiosas o inconvenientes hay que rechazarlas como no divinas. Dígase lo mismo de las que son prolijas sin necesidad o van recargadas de pruebas y razones superfluas. Las revelaciones divinas suelen ser muy breves y discretas: pocas palabras y muy claras y precisas [59].

6.ª Examínese cuidadosamente la persona que recibe las revelaciones, su temperamento y su carácter. Si es discreta y juiciosa, si goza de buena salud, si es humilde y mortificada, si está adelantada en santidad, etc.; o si, por el contrario, está extenuada por austeridades o enfermedades, si padece de afecciones nerviosas, si es propensa al entusiasmo y exaltación, si divulga fácilmente sus revelaciones, etc. Por aquí podrá sacarse una fuerte conjetura sobre el origen de tales revelaciones [60].

7.ª En fin, la principal regla de discernimiento—en esto como en todo—serán siempre los *efectos* que producen en el alma las pretendidas revelaciones: «El árbol bueno no puede dar frutos malos, ni el árbol malo darlos buenos» (Mt 7,18).

4) Discernimiento de espíritus

808. 1. **Noción.**—Consiste este fenómeno—en el sentido en que lo tomamos aquí—en el conocimiento sobrenatural de los secretos del corazón comunicado por Dios a sus siervos [61]. Dios da esta gracia a quien quiere y cuando quiere; y a veces no sólo la concede para utilidad del prójimo, sino también para provecho de quien la recibe [62]. Nada tienen que ver con ella las disposiciones naturales, ni siquiera el grado de santidad alcanzado por el alma.

809. 2. **Casos históricos.**—Han sido muchos los santos que han gozado de esta gracia. Los más conocidos son Santo Tomás de Aquino, San Felipe Neri, San José de Cupertino, el Venerable Olier, San Francisco de Paula, San Cayetano, San Andrés Avelino, San Juan de Dios y, sobre todo, Santa Rosa de Lima y el santo Cura de Ars. En nuestros días se cuentan hechos muy notables de discernimiento realizados por la célebre estigmatizada Teresa Neumann.

Por vía de ejemplo, vamos a citar algunos casos relativos a San Juan Bautista Vianney (Cura de Ars), que poseyó este don en grado eminente. Los tomamos de su historiador, Trochu, que recoge casi siempre sus datos de los procesos de beatificación y canonización [63].

> «Un joven de Lyón... se había confesado con el Cura de Ars. De repente, el Santo le detuvo: —Amigo, no lo has dicho todo. —Ayúdeme usted, Padre; no puedo recordar todas mis faltas. —¿Y aquellos cirios que hurtaste en la sacristía de San Vicente?—Era exacto» (p.594).
>
> «—¿Cuánto tiempo lleva usted sin confesarse? (preguntó un día el santo Cura a un pecador empedernido que le enviaron). — ¡Oh!, cuarenta años. —Cuarenta y cuatro, replicó el Santo. El hombre sacó un lápiz e hizo una resta en la pared. —Es mucha verdad, confesó llanamente. Este pecador se convirtió y murió siendo muy buen cristiano» (p.593).

59 Cf. MEYNARD, *o.c.*, t.2 n.332.
60 Cf. MEYNARD, *o.c.*, n.333.
61 Cf. I-II,111,4.
62 Cf. CARDENAL BONA, *De discr. spir.* c.2 § 2.
63 Cf. TROCHU, *Vida del Cura de Ars* 4.ª ed. c.26.

«Una mañana, durante la misa del Cura de Ars, una señora se presentó con los demás fieles a la sagrada mesa. Dos veces pasó el santo Cura por delante de ella sin darle la comunión. A la tercera vez: —Padre mío, le dijo en voz baja, usted no me ha dado la comunión. —No, hija mía; usted ha tomado algo esta mañana.—Entonces acordóse la señora de que al levantarse había tomado un poco de pan» (p.585).

Podríamos multiplicar indefinidamente los ejemplos. Dos cosas es interesante notar en el caso del santo Cura de Ars: 1.ª El Santo no *suponía* ni *adivinaba* los secretos del corazón o las disposiciones de sus penitentes, sino que las *veía* por una gracia especial de Dios: «Leo en su interior como si la hubiese confesado toda la vida», dijo el mismo Santo a una persona que se confesaba con él por primera vez. 2.ª La intuición no era en él continua; lo más frecuente era que aconsejase los medios dictados por la prudencia humana. Más aún: a veces no se daba cuenta él mismo de que estaba profetizando: «En cierta ocasión—dice el P. Tocannier—hícele a quema ropa esta pregunta: —Señor Cura, cuando ve algo sobrenaturalmente, ¿debe ser sin duda como un *recuerdo?* —Sí, amigo mío, me respondió. Así, por ejemplo, una vez dije a una mujer: —¿Es usted quien ha abandonado a su marido en el hospital y se niega a volver a juntarse con él? —¿Cómo sabe usted esto?, replicó. ¡Yo no he hablado con nadie! —Me sentí más sorprendido que ella; pensaba que antes me lo había contado todo» (p.571).

810. 3. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a establecer algunas conclusiones para proceder con orden y claridad.

Conclusión 1.ª: El conocimiento cierto e infalible de los secretos del corazón es completamente sobrenatural; y no puede ser alcanzado por la naturaleza humana ni por el demonio.

Decimos el conocimiento *cierto* e *infalible* para distinguirlo de un mero conocimiento probable y conjetural, que podrían tenerlo los ángeles y los demonios y aun los buenos psicólogos, como veremos en seguida.

Es evidente: como ya hemos dicho más arriba, el santuario de nuestra alma—el entendimiento y la voluntad—permanece inaccesible a todas las fuerzas creadas. Santo Tomás niega el conocimiento de los secretos de los corazones incluso a los ángeles buenos, a menos de una revelación especial de Dios[64].

Conclusión 2.ª: El conocimiento sobrenatural de los secretos del corazón pertenece de ordinario a la gracia gratis dada «discretio spirituum», según la clasificación de San Pablo.

Aunque de suyo la *discretio spirituum* se refiere más bien a la distinción entre el bueno y el mal espíritu, entre los verdaderos y falsos profetas, entre los movimientos de la gracia y los de la simple naturaleza—como ya vimos al estudiar la clasificación paulina—, sin embargo, llegada a su plenitud, muestra también al descubierto los afectos íntimos del alma, las intenciones del corazón y los movimientos buenos o malos que lo impulsan.

Y precisamente porque se trata de una gracia *gratis dada* puede en absoluto encontrarse en las almas imperfectas y aun pecadoras, tales como Balaam, y aquellos a quienes alude el Señor cuando dice que muchos profetizarán en su nombre y no les reconocerá por suyos[65]. Sin embargo, de he-

[64] Cf. I,57,4.
[65] Cf. Núm 22 y Mt 7,22-23.

cho, esta gracia sólo se concede ordinariamente a los santos, y precisamente la santidad de vida será el mejor criterio para juzgar de su sobrenaturalidad. La vida depravada es una señal casi infalible de que está siendo uno juguete o víctima de Satanás más que instrumento transitorio de Dios.

El cardenal Bona expone admirablemente esta misma doctrina en su famosa obra—que ha venido a ser clásica en la materia—*De discretione spirituum*.

La bondad del alma—viene a decir el insigne autor[66]—no es necesaria a la profecía—y dígase lo mismo del discernimiento de los espíritus, que se reduce a ella como la especie al género—si se considera la raíz interior de esta bondad, que es la gracia santificante. La razón es porque la profecía se da para utilidad de la Iglesia, como las otras gracias de esta naturaleza; mientras que la caridad tiene por objeto unir a la propia alma con Dios. Por eso pueden separarse estas dos gracias. Además, la profecía pertenece al entendimiento, mientras que la caridad reside en la voluntad. Pero como para profetizar se requiere que el alma sea elevada a la contemplación de las cosas espirituales, y la vida desordenada es un obstáculo a esta elevación, Dios no suele dar ordinariamente este don sino a las almas santas. La expansión de la luz sobrenatural para poder ejercer el discernimiento de los espíritus pide la tranquilidad del alma y la paz interior, que no pueden encontrarse en un hombre abandonado a los vicios y agitado por los afectos terrenos y mundanos.

Más aún: como dice Suárez, esta gracia no suele concederse a la virtud mediocre. Es patrimonio casi exclusivo de la santidad encumbrada. La excepción, sin embargo, es posible[67].

Notemos, finalmente, que la discreción de espíritus—lo mismo que las restantes gracias *gratis dadas*—no se recibe en el alma de una manera constante y habitual, como la gracia santificante. Cada uno de sus actos sobrenaturales supone, por consiguiente, una iluminación nueva. Sólo Cristo Nuestro Señor tuvo estos dones de una manera habitual y permanente[68].

Conclusión 3.ª: El conocimiento conjetural de las disposiciones de nuestra alma no rebasa las fuerzas naturales de los ángeles (buenos o malos) ni las del hombre.

Es evidente—en efecto—que un buen psicólogo, y aun una persona de simple experiencia en el trato con los hombres, puede barruntar con bastante aproximación los pensamientos y afectos íntimos del alma por el aspecto exterior de la fisonomía, por la expresión sensible del gesto o de la mirada, por el tono de la voz, por la postura del cuerpo, etc. Todas estas conjeturas más o menos aproximadas son en sí mismas puramente naturales y efecto de una sagacidad natural o resultado de la experiencia; y a veces pueden llegar a ser tan claras e inconfundibles, que lleven al observador a una verdadera certeza moral sobre las disposiciones íntimas de la persona observada. Y si esto es posible al hombre con las simples fuerzas de su naturaleza humana, con mayor motivo o *a fortiori* lo será también a los ángeles y demonios.

De todos modos, estas intuiciones naturales difieren sustancialmente de las que proceden de la gracia sobrenatural del discernimiento de los espíritus. No sólo por su grado de certeza—infalible en las sobrenaturales—, sino también y principalmente por tratarse del conocimiento de las disposiciones *sobrenaturales* de las almas—que rebasa y trasciende totalmente el

[66] Cf. *De discret. spir.* c.17 n.5,7.
[67] Cf. SUÁREZ, *De gratia* proleg. c.5 n.46.
[68] Cf. II-II,171,2; III,7,7-8; CARDENAL BONA, *o.c.*, c.2 n.3.

conocimiento natural—o de cosas ignoradas o inadvertidas por el mismo que las realizó, y que no podían, por lo mismo, reflejarse en su fisonomía. Ya vimos más de un ejemplo en el caso del Cura de Ars.

5) Hierognosis

811. 1. **El hecho.**—Se designa con este nombre—que significa etimológicamente «conocimiento de lo sagrado»—el poder o la facultad que tuvieron algunos santos, sobre todo los extáticos, de reconocer las cosas santas (v.gr., la sagrada forma, los rosarios o escapularios benditos, las reliquias, etc.), diferenciándolas inmediatamente y sin vacilación de los objetos profanos.

812. 2. **Casos históricos** [69].—Se han dado de hecho muchos casos entre los santos. La Venerable Catalina Emmerich poseía esta facultad extraordinaria en grado eminente. Tanto en el éxtasis como fuera de él sabía decir a ciencia cierta lo que era sagrado o estaba bendito y lo que no lo era de entre la multitud de objetos que la presentaban.

Santa Catalina de Siena reprendió severamente a un sacerdote que quiso hacer la prueba del fenómeno ofreciéndola para comulgar una hostia sin consagrar.

Hechos análogos se citan en la vida de Santa Francisca Romana, Santa Ludwina y otros muchos. En nuestros días se ha reproducido el fenómeno en Teresa Neumann.

Pero el caso mejor estudiado y comprobado fue indudablemente el de la famosa extática de Bois d'Haine, Luisa Lateau. Fue observado por gran número de eminencias médicas y teológicas de Bélgica y Francia, entre ellos el doctor Lefèbre, médico de Lovaina, y el doctor Imbert, profesor de Medicina en Clermont-Ferrand, quien lo describe ampliamente, como testigo, en su interesante libro *Les stigmatisées*. He aquí cómo resume el P. Arintero el caso sorprendente de Luisa Lateau [70]:

> «Si le presentaban una reliquia, aunque fuese de algún siervo de Dios no beatificado (como, por ejemplo, de la Venerable Agreda), se sonreía con satisfacción, pronta a besarla o cogerla si se la acercaban. Lo mismo hacía con los objetos benditos aunque tuvieran forma profana (como un anillo por ejemplo), mientras se mostraba del todo insensible para los no benditos aunque fueran imágenes sagradas. Un sacerdote en traje laico le presenta un crucifijo sin bendecir y no le hizo impresión; se vuelve de espaldas y con su mano consagrada traza sobre el mismo objeto la señal de la cruz, y al acercárselo ahora, muestra ella su sonrisa característica, lo que obliga a exclamar a los presentes: «¡Ved qué realidad tan grande es la bendición sacerdotal, de que tan poco caso se hace...» Le acerca un seglar la mano y se muestra insensible, se la acerca un sacerdote y se llena de gozo. Cuando un sacerdote la bendice, muestra gran satisfacción, sintiendo como una influencia del cielo. Cuando cerca de ella rezan, aunque sea en lengua extraña, acompaña con la expresión correspondiente a los misterios de que se trata, y si *en el mismo tono de orar* prosiguen leyendo cosas profanas o las mismas rúbricas del breviario, cesa esa expresión y se muestra insensible...»

[69] Cf. SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene* p.11.ª c.16.
[70] *La verdadera Mística tradicional* p.214-215.

Estos hechos impresionaron tanto al librepensador doctor Delcroix, que al fin se convirtió. Pero he aquí el colmo de la maravilla:

«Un día, viniendo el señor cura de dar el viático y la extremaunción a un enfermo, le quiso mostrar la cajita de los santos óleos para ver qué reverencia les hacía. Hallábase ella en la crucifixión, como *clavada en tierra;* y al sentir de lejos al sacerdote que venía, pónese como por encanto de rodillas, y en esa forma iba arrastrándose hacia él como atraída del más poderoso imán. Sospechando un obispo que allí estaba presente que en la cajita donde había sido llevada la sagrada forma quedase alguna partícula, por más que el señor cura sostenía que no, separaron esa cajita de la de los óleos, con la cual venía, y ante esta última mostróse más sensible, sí, y de mucho más lejos que ante los otros objetos sagrados, pero sólo desde cosa de medio metro de distancia y sin reverencia especial; preséntanle la otra sola, y vuelve a ser atraída de lejos como antes... Van a la iglesia, se pone el mismo obispo la estola para abrir la cajita, y se encuentra con una partícula de algunos milímetros, que el señor cura no había visto... Purificaron bien la caja, y en vez de aquella partícula pusieron otra sin consagrar para ver si le causaba la misma impresión, percibiéndola—como alguien suponía—a través del metal y figurándose estaría consagrada...; pero entonces la caja no le hizo ni la menor impresión, como si no existiera...

Tales fenómenos fueron presenciados por eminentes profesores de Medicina de la Universidad de Lovaina, que tuvieron que ceder a la evidencia».

813. 3. Explicación del fenómeno.—Vamos a darla en forma de conclusiones para mayor claridad.

Conclusión 1.ª: La hierognosis trasciende las fuerzas de la naturaleza y no puede explicarse natural ni preternaturalmente.

Es evidente. Se trata del conocimiento de realidades *sobrenaturales* para las que no tiene capacidad ni proporción la simple naturaleza humana o angélica.

Lo que sí cabe perfectamente es una *contraprueba* en el orden preternatural. El demonio puede prestar, a su modo, un testimonio precioso que no puede pasar inadvertido. Se ha comprobado plenamente—en efecto—que así como las cosas sagradas atraen de una manera viva y misteriosa a las almas santas, constituyen, por el contrario, materia de horror y repulsión para el demonio, sus secuaces y sus víctimas. Esta propiedad sirve por lo general para confirmar los casos presuntos de *posesión* y se utiliza con provecho en los exorcismos. ¿Qué hay de más impresionante que la súbita aparición de crisis de furor, rabia violenta, convulsiones desordenadas y múltiples que se producen en los posesos al solo contacto—imprevisto e inconsciente—de una cruz o rosario benditos? ¿Qué podrá haber de más adecuado para confirmar un diagnóstico cuando se dan, por otra parte, los demás signos?

Sin embargo, es preciso tomar las precauciones más severas y minuciosas para prevenir la simulación, descubrir el fraude y asegurar todo su valor a la experiencia. La hierognosis *repulsiva* no es de suyo una señal infalible, y muchos posesos no la tienen en modo alguno [71].

[71] Cf. SURBLED, *l.c.*

Conclusión 2.ª: La hierognosis de los santos puede explicarse por cierta simpatía o connaturalidad con lo divino, alcanzada por sus almas, transformadas en Dios; o por influencia de una gracia «gratis dada».

El P. Arintero concluía su estudio sobre Luisa Lateau con esta breve y sencilla conclusión: «Luisa es un maravilloso *estesiómetro* de lo sobrenatural, única realidad que para ella durante sus éxtasis existe» [72].

Es un hecho psicológico—efectivamente—que a cada uno le impresiona e interesa aquello que dice relación a sus aficiones y preocupaciones, dejándole insensible todo lo demás. Es casi imposible entablar conversación en un vagón de ferrocarril con un viajero desconocido sin que al poco rato deje traslucir claramente cuál es su profesión y modo de vida; se le escapa insensiblemente el pensamiento y la palabra tras de aquello que constituye la principal preocupación de su vida. Pues algo parecido ocurre en los santos. Ya no viven sino de lo sobrenatural; todo lo demás les deja insensibles e indiferentes. ¿Qué mucho que esta disposición psicológica, llevada al paroxismo en los grandes místicos, llegue a producir el fenómeno de la hierognosis como algo espontáneo y connatural al estado de sublime sobrenaturalización alcanzado por sus almas transformadas? He aquí de qué manera podrían llegar a ser—como dice el P. Arintero—verdaderos *estesiómetros* de lo sobrenatural, capaces de registrar instantáneamente las vibraciones de lo divino.

Sin embargo, cuando el fenómeno se verifica tanto en el éxtasis como fuera de él, en oración o sin ella, nos parece que no basta esta simple connaturalidad con lo divino, y hay que pensar en una gracia *gratis dada*, reducible, en la clasificación paulina, a la *profecía* o *discreción de espíritus*. El mismo P. Arintero, partidario de la connaturalidad, reconoce que Luisa Lateau sería un maravilloso *estesiómetro* de lo sobrenatural *durante sus éxtasis*. Ahora bien: ¿podría afirmarse lo mismo fuera de sus éxtasis? No nos atrevemos a negarlo, pero a nosotros nos parece preferible el recurso a la gracia *gratis dada*. Solamente ella podría explicarnos, además, el hecho de que no todos los santos gozaron de la hierognosis a pesar de que todos ellos estaban íntimamente unidos a Dios y perfectamente connaturalizados con lo divino; señal evidente de que no basta esta simple connaturalización para explicar ese fenómeno—al menos en muchos casos—y de que es preciso añadir algo más, que no puede ser sino una gracia *gratis dada* del género de la profecía o discernimiento de los espíritus.

6) Otros fenómenos cognoscitivos

Bajo este título genérico e inconcreto vamos a agrupar una serie de fenómenos místicos que, sin ser propiamente visiones, locuciones ni revelaciones, se refieren también, de alguna manera, al conocimiento. Son ciertas aptitudes especiales que reciben las almas, de una manera sobrenatural o infusa, en orden al ejercicio de las ciencias o de las artes. Vamos a enumerar las principales, indicando brevemente sus características fundamentales. Al final daremos el juicio teológico que deben merecernos todos estos fenómenos en conjunto [73].

814. 1. Iniciación milagrosa en los primeros elementos de la enseñanza primaria.—En virtud de esta gracia, Santa Catalina de Siena

[72] Cf. *La verdadera Mística tradicional* p.215.—Sabido es que el estesiómetro es un aparato inventado por los modernos psicólogos para medir la sensibilidad.
[73] Cf. RIBET, *La mystique divine* t.4 c.17 y 18, de donde tomamos estos datos.

aprendió a leer y a escribir instantáneamente con el fin de poder rezar el breviario y de explayar su corazón por escrito al salir de sus éxtasis. Santa Rosa de Lima, niña aún, aprendió de la misma manera a escribir con excelente caligrafía. Todavía se citan otras tres dominicas favorecidas del mismo modo: la Beata Osana de Mantua y las Bienaventuradas Agueda de la Cruz y Esperanza López. El caso de esta última lo testifica el capítulo general celebrado en Roma en 1629 [74].

815. 2. Conocimientos sobrenaturales de Teología mística.—Sabido es que Santa Gertrudis, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús—grandes lumbreras de la Mística—debieron a la infusión divina, muchísimo más que a su esfuerzo personal, las grandes luces que han dejado a la posteridad en sus obras inmortales.

816. 3. Profundos conocimientos de toda la Teología.—La figura más representativa en este sentido es, sin duda alguna, Santo Tomás de Aquino. Esta figura colosal, en la que parece haberse personificado la Teología cristiana, recibió de Dios una inteligencia portentosa capaz de penetrar en lo más hondo de la naturaleza íntima de las cosas. Sin embargo, cuando se considera la brevedad de su vida, el número prodigioso de sus obras escritas en poco más de veinte años, su perfección y profundidad admirables, la manera con que las compuso: orando, llorando, ayunando para encontrar la solución de las dificultades, dictando a veces a tres o cuatro amanuenses sobre materias diferentes sin ninguna vacilación ni equivocación, continuando su dictado sobre el mismo asunto al despertar después de haberse dormido rendido por la fatiga, etc., etc., es imposible no ver en la ciencia del Doctor Angélico, al lado de su talento genial y sin perjuicio de él, un verdadero milagro de infusión divina. Fray Reginaldo, su secretario y compañero íntimo, estaba plenamente convencido de ello [75].

817. 4. Habilidad infusa para el ejercicio de las artes.—Se citan multitud de ejemplos. Así, v.gr., para la *poesía*, San Francisco de Asís, Tomás de Celano y Jacobo de Todi, autores, respectivamente, de los maravillosos *Himno al Sol*, *Dies irae* y *Stabat Mater* [76]; para la *música*, Santa Cecilia y Santa Catalina de Bolonia; para la *pintura*, el dulcísimo Fray Angélico de Fiésole, a quien se le escapaban por los pinceles los ardores místicos de su alma, encendida en el amor divino; para la *escultura* y *arquitectura* tenemos en la Sagrada Escritura el ejemplo de Beseleel, de quien dice expresamente que fue lleno del espíritu de Dios y de ciencia en toda suerte de labores para construir el maravilloso tabernáculo y el arca de la alianza en compañía de Ooliab y sus demás socios [77]; y, en fin, para la *elocuencia* valgan por todos los ejemplos maravillosos de San Vicente Ferrer y San Francisco Javier.

818. Naturaleza de estos fenómenos.—Todos estos fenómenos—si exceptuamos, acaso, los relativos a la Teología mística y dogmática—podrían ser *preternaturales*, ya que no trascienden ni rebasan las fuerzas del demonio. Pero cuando son sobrenaturales pertenecen en su casi totalidad a las gracias *gratis dadas*. Realizan plenamente la definición misma de gracias

[74] Cf. RIBET, o.c., t.4 c.17 n.2.

[75] Cf. *Process. de vita S. Thom. Aquin.*: BB 7 mart. t.7 p.704 n.58: «Item dixit se audivisse a Fr. Raynaldo de Priverno socio dicti Fr. Thomae, de scientia ipsius, quod eius scientia non fuerat a naturali ingenio adquisita, sed per revelationem et infusionem Spiritus Sancti; quia numquam ponebat se ad scribendum aliquod opus, nisi praemissa oratione et effusione lacrymarum; et quando in aliquo dubitabat, recurrebat ad orationem et perfusus lacrymis de ipso dubio revertebatur clarificatus et doctus».

[76] Cf. FEDERICO OZANAM, *Les poètes franciscains* (3.ª ed.).

[77] Cf. Ex 31,1s.

gratis dadas: no santifican *de suyo* al que las recibe y se ordenan *per se* a la utilidad de los demás.

No obstante, algunos de ellos podrían explicarse por una irradiación de los dones del Espíritu Santo; y ésta es, nos parece, la verdadera explicación de los relativos a la Teología mística y a la dogmática. Sabido es—ya lo vimos en su lugar correspondiente—que los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia iluminan el entendimiento del místico con claridades resplandecientes y le dan una penetración portentosa en las verdades de la fe y en las cosas divinas y aun humanas en orden a Dios. Claro que, para algunos de los casos verdaderamente excepcionales que hemos citado, acaso habría que añadir también cierta influencia de las tres principales gracias *gratis dadas* correspondientes a esos dones; a saber: la *fe*, la *palabra de sabiduría* y la *palabra de ciencia*. Con esto quedarían suficientemente explicados esos hechos sin recurrir al milagro.

II. FENOMENOS DE ORDEN AFECTIVO

División

819. Al empezar el estudio de los fenómenos de orden *afectivo*, hemos de recordar lo que ya dijimos en la introducción general a todos ellos. No es posible establecer una división perfecta y adecuada de esta clase de fenómenos, ya que por maravilla podrá encontrarse alguno que esté circunscrito exclusivamente al entendimiento, a la voluntad o al organismo corporal. Es preciso, pues, como criterio y norma de división, fijarse en el aspecto que parezca fundamental y predominante para encontrar en él el principio de clasificación. En este sentido, nos parece que deben considerarse como de orden predominantemente afectivo dos grandes fenómenos místicos: el *éxtasis* y los *incendios de amor*. Acaso podrían denominarse, con más propiedad, fenómenos *psico-fisiológicos*, puesto que, aunque tengan su raíz y foco principal en la voluntad, repercuten en el organismo de una manera tan extraordinaria, que muchos autores—a nuestro juicio con menos acierto—los clasifican entre los corporales. Pero, sea de ello lo que fuere, nosotros vamos a estudiarlos en esta sección, aun reconociendo que no encajan ni pueden encajar *exclusivamente* en ella ni en ninguna otra.

1.º El éxtasis místico no es gracia «gratis dada»

820. Como vimos en su lugar correspondiente, el éxtasis místico, en lo que tiene de fenómeno interior o de oración, está muy lejos de ser una gracia *gratis dada*. Entra, por el contrario, en el desarrollo normal de los grados de oración mística, y constituye, por lo mismo, un epifenómeno normal en el desarrollo de la vida cristiana. Pero en lo que tiene de exterior y espectacular presenta ciertas semejanzas con los fenómenos sorprendentes de tipo extraordinario que venimos examinando. Ello ha determinado quizá el que muchos autores clasifiquen el éxtasis entre las gracias *gratis dadas*, cuando en realidad no pertenece a ellas, sino a los epifenómenos normales del desarrollo de la gracia. Es un fenómeno contemplativo altamente santificador para el alma que lo experimenta, como explica admirablemente Santa Teresa [1].

Hemos estudiado largamente el éxtasis en el lugar que le corresponde jurídicamente, y a aquellas páginas remitimos al lector (n.573ss).

[1] Cf., entre otros lugares, *Moradas sextas* c.4-6.

2.º Los incendios de amor

821. 1. El hecho.—Es un hecho plenamente comprobado en la vida de algunos santos que las violencias de su amor a Dios se manifiestan a veces al exterior en forma de un fuego abrasador que caldea y hasta quema materialmente la carne y la ropa cercana a la zona del corazón [2].

822. 2. Sus grados.—Estas manifestaciones tan sorprendentes del amor se producen en grados muy diversos. Los principales son tres [3]:

a) SIMPLE CALOR INTERIOR.—El primer grado consiste en un calor extraordinario en el corazón que se expansiona y repercute después en todo el organismo. Un caso notable de este fuego consumidor es el de la Beata Juliana de Cornillón, a la que se debe el primer impulso para que la santa Iglesia instituyera la fiesta solemnísima del Corpus. Santa Brígida sentía ardores tan vivos en su corazón, que no percibía el frío intensísimo de Suecia. Es clásico, en fin, el episodio de la vida de San Wenceslao, duque de Bohemia; visitando de noche las iglesias con los pies descalzos a través del hielo y de la nieve, dejaba en pos de sí la impronta ensangrentada de sus pasos; y como su criado que le acompañaba se quejase del frío intensísimo que sentía en los pies, le recomendó el Santo que procurase pisar siempre la huella que él iba dejando; con lo cual dejó inmediatamente de sentir el frío.

b) ARDORES INTENSÍSIMOS.—El fuego del amor divino puede llegar a ser tan intenso, que sea preciso recurrir a los refrigerantes para poderlo soportar. Se cuenta de San Estanislao de Kostka que era tan intenso el fuego que consumía su corazón, que en el rigor del invierno era preciso aplicarle paños empapados en agua helada. San Francisco Javier, no pudiendo resistir a veces en sus correrías apostólicas el ardor que le devoraba, se veía obligado a descubrirse el pecho a la altura del corazón, como se le vio hacerlo aun en las plazas de Goa, de Malaca y a la orilla del mar. San Pedro de Alcántara, consumido por este ardor de la caridad, no podía permanecer en su celda; tenía que echar a correr por la campiña a fin de amortiguar un poco, con el aire fresco, el fuego de su corazón. La caridad que inflamaba a Santa Catalina de Génova era tan ardiente, que no se le podía acercar la mano al corazón sin experimentar un calor intolerable.

c) LA QUEMADURA MATERIAL.—Cuando el fuego del amor llega al extremo de producir la incandescencia y la quemadura material, se realiza en toda su plenitud el fenómeno que los autores místicos denominan «incendio de amor».

Por más que asombre y maraville, este fenómeno se ha comprobado varias veces en la vida de los santos. El corazón de San Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas, ardía de tal modo en el fuego del divino amor, que más de una vez la parte correspondiente de su túnica de lana apareció completamente quemada y dos de sus costillas presentaban una curvatura notable al lado izquierdo. El mismo fenómeno en sus dos aspectos—quemadura y curvatura—se comprobó también en Santa Gema Galgani.

Uno de los casos más sorprendentes es el de San Felipe Neri. Las palpitaciones de su corazón eran tan fuertes cuando realizaba alguna función sagrada o hablaba de las cosas de Dios, que parecía que su pecho iba a estallar. Su cuerpo temblaba de tal modo, que repercutía en los objetos que se encontraban a su alrededor; su cama, su misma habitación, etc., como si se hubiera producido un pequeño temblor de tierra. A pesar de su gran

[2] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.22.
[3] Cf. RIBET, *ibid.*, n.4-7.

mortificación, se veía obligado a beber de cuando en cuando un vaso de agua helada para aliviar un poco su garganta, reseca por la respiración ardiente que se escapaba de su pecho. A veces tenía que arrojarse al suelo y descubrirse totalmente el pecho para desahogar un poco el fuego interior que le consumía. Al practicarle la autopsia después de su muerte, los médicos le encontraron la cuarta y quinta costillas izquierdas rotas y perfectamente separadas; en este espacio agrandado, su corazón—que era de un tamaño y fuerza muscular extraordinarios—podía dilatarse con más amplitud. Estos fenómenos se habían verificado en él a los veintiún años de edad, y vivió cerca de sesenta años más, muriendo a los ochenta.

823. 3. Explicación de estos fenómenos [4].—La explicación de estos hechos no deja de ofrecer sus dificultades, aun cuando no sea en ellos todo misterioso.

Aunque el corazón no sea el órgano del amor, es indudable que en él repercute la vida afectiva del alma. Cuanto más avive y excite el hombre su vida de amor, tanto más profundo es el contragolpe de esta actitud interior en su corazón. Este contragolpe se acusa por una aceleración creciente de la sangre en este órgano y, en consecuencia, en el cuerpo entero. Ahora bien: la intensidad del calor está en relación directa con la del movimiento, que es su verdadero generador, como demuestra la física. Así podrían explicarse—en parte al menos—las primeras manifestaciones imperfectas de estos fenómenos místicos; el amor acelera el movimiento del corazón; este movimiento determina un calor proporcionado en este órgano, y después en el resto del organismo.

Sin embargo, es preciso confesar que esta explicación es del todo insuficiente para explicar el fenómeno en el segundo y sobre todo en el tercer grado, esto es, cuando llega a producir una verdadera quemadura material. No solamente porque la correlación entre el amor íntimo del alma y el calor sensible de los órganos no es tan grande que pueda llegar a esos extremos, sino, además, porque se ha comprobado muchas veces que esa incandescencia tan sorprendente se ha producido en los místicos sin ningún síntoma de fiebre ni de aceleración anormal de la sangre. Por otra parte, el cuerpo no podría soportar naturalmente estas sacudidas tan violentas. El organismo humano sucumbe sin remedio ante una fiebre interior que rebase los cuarenta y tres grados centígrados, temperatura muy inferior a la que exige una verdadera quemadura material de la carne o de la ropa. Por consiguiente, si, verificándose esta quemadura, el santo no sucumbe ni su carne se calcina, la única explicación posible hay que buscarla en el milagro. Al menos, hoy por hoy, la ciencia es impotente para encontrar una explicación satisfactoria en el orden puramente natural.

¿Podría darse este fenómeno por intervención diabólica? Indudablemente que sí. El demonio puede producir la incombustión de un cuerpo y la quemadura de otro que esté en contacto con él interponiendo entre el fuego y uno de los dos cuerpos un obstáculo invisible para el hombre. Para distinguir esta falsificación diabólica del fenómeno auténticamente milagroso o sobrenatural habrá que recurrir a las reglas generales del discernimiento de los espíritus, habida cuenta de todas las circunstancias que rodeen los hechos.

[4] Cf. Ribet, *l.c.*, n.8.

III. FENOMENOS MISTICOS DE ORDEN CORPORAL

División

Abordamos ahora el estudio de los fenómenos místicos que recaen principalmente sobre el organismo corporal en algunas de sus funciones vitales o en diferentes aspectos de sus actividades o manifestaciones exteriores. Los principales son:

1) La estigmatización.
2) Las lágrimas y el sudor de sangre.
3) La renovación o cambio de corazones.
4) La inedia o ayuno prolongado.
5) La privación del sueño.
6) La agilidad.
7) La bilocación.
8) La levitación.
9) La sutileza.
10) La luminosidad.
11) El perfume sobrenatural.

1) La estigmatización

Uno de los más sorprendentes fenómenos místicos de orden corporal es la estigmatización. Es también uno de los más traídos y llevados por los racionalistas, que niegan su carácter sobrenatural y tratan de explicarlo por la simple imaginación o la patología. Nosotros vamos a exponer brevemente el fenómeno en sí mismo, para tratar después de encontrarle una explicación satisfactoria.

824. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en la aparición espontánea en el cuerpo de la persona que lo experimenta de ciertos estigmas o llagas sangrientas que recuerdan las del divino Crucificado del Calvario. Suelen aparecer en las manos, pies y costado izquierdo; y a veces también en la cabeza y en las espaldas, para recordar la coronación de espinas y la flagelación del Señor.

Estas llagas pueden ser visibles o invisibles, permanentes o periódicas y transitorias, simultáneas o sucesivas. La forma, tamaño, sitio exacto de su localización y otras circunstancias accidentales son muy distintas y variadas según los casos.

La estigmatización se produce casi siempre en sujetos extáticos, y con frecuencia va precedida y acompañada de muy fuertes tormentos físicos y morales. La ausencia de tales padecimientos—advierte Tanquerey [5]—sería muy mala señal, porque los estigmas no son sino el símbolo de la unión con el divino Crucificado y de la participación en sus sufrimientos.

825. 2. **Número de los estigmatizados.**—El primer estigmatizado de que se tenga noticia es San Francisco de Asís, que recibió las llagas en un éxtasis sublime que padeció en el monte Alvernia el 17 de septiembre de 1224. Después de él se han multiplicado los casos. El Dr. Imbert-Gourbeyre, que estudió el fenómeno con mucha atención y competencia [6], señala nominalmente hasta 321 casos; y en la segunda edición, de 1898, cita

[5] TANQUEREY, *o.c.*, n.1523.
[6] Cf. *La estigmatisation* (París 1894).

un corresponsal que le señala las omisiones y le invita a hacer investigaciones en los archivos de los conventos españoles. La historia de la estigmatización no está, pues, sino esbozada y descubrirá probablemente estigmatizados anteriores a San Francisco[7]. De los 321 que señala el Dr. Imbert, 62 fueron canonizados; 41 son hombres y 28 son seglares.

826. 3. **¿Fue estigmatizado San Pablo?**—En su Epístola a los Gálatas (6,17) habla el gran Apóstol de ciertos *estigmas* que lleva en su cuerpo: «Ego, enim, stigmata Domini Iesu in corpore meo porto». ¿Qué significan estas palabras?

El P. José María Lagrange, exponiendo este pasaje en su comentario a dicha Epístola, explica que por el nombre de *estigmas* entendían los antiguos ciertas marcas o señales—a veces tatuajes, quemaduras, etc.—, que acreditaban a quien las poseía su pertenencia a un determinado dueño u organismo; y así solían llevarla los esclavos, para designar el señor a que pertenecían; los soldados, para significar el ejército del que formaban parte, y hasta los devotos, como distintivo del dios o divinidad a que estaban consagrados. San Pablo emplea la palabra *estigmas* en este mismo sentido. Para él, los «estigmas» son las huellas de los sufrimientos y malos tratos padecidos por amor a Jesucristo, que han quebrantado sus fuerzas y arruinado su salud. Para otros, los estigmas eran una señal infamante que era preciso ocultar cuidadosamente; para San Pablo, al contrario, son las señales de su triunfo y el trofeo de su victoria. Por eso no las oculta, sino que las exhibe —*porto*—como su verdadero título de gloria, que le acredita como auténtico servidor de Cristo[8].

Este parece ser el verdadero sentido de ese texto del Apóstol. No se trata de *estigmas* en el sentido que se da a esta palabra después de San Francisco de Asís. Por eso, todos los autores encabezan las listas de los estigmatizados con el nombre del Poverello, por ser él el primer caso de estigmatización de que se tiene noticia hasta hoy.

4. **Naturaleza del fenómeno.**—Vamos a recoger, en primer lugar, la explicación racionalista. Después daremos la verdadera explicación católica.

827. A) Explicación racionalista.—Ya de antiguo se ha pretendido dar al fenómeno estigmático una explicación naturalista. Benedicto XIV refiere en su obra magistral[9] que Francisco Petrarca atribuía la impresión visible de las llagas en San Francisco de Asís a su imaginación, exaltada por los misterios de la cruz; y que Pomponacio, de acuerdo con el filósofo árabe Avicena, atribuía a la imaginación el poder de transformar los cuerpos extraños y, con mayor razón todavía, el de afectar el propio cuerpo que el alma anima.

Pero son los modernos racionalistas quienes han querido atribuirse la victoria completa sobre el fanatismo y oscurantismo religioso, presentando una explicación completa de la estigmatización en un plano pura y exclusivamente natural. He aquí cómo lo explica uno de sus más conspicuos representantes—Alfredo Maury—, resumido por el Dr. Imbert[10]:

> «Estos sujetos aptos para el éxtasis y la estigmatización son ordinariamente personas predispuestas a las neurosis, ya sea por herencia,

[7] Posteriormente a la obra del Dr. Imbert se han registrado muchos otros casos, siendo los más notables los de Santa Gema Galgani y Teresa Neumann. El Dr. Höcht, en su reciente obra sobre *Los estigmatizados* (Madrid 1954), dice haber reunido una lista de 360 nombres, y que el número completo es, sin duda alguna, mucho mayor (vol.2 p.369).

[8] Cf. P. J. M. Lagrange, *Epître aux Galates* c.6 v.17 p.167.

[9] Cf. *De serv. Dei beatif.* l.4 p.1 c.33 n.19.

[10] Cf. Dr. Imbert, *Les estigmatisées* 2.ª ed. t.2 p.191-3.

ya por los defectos de su educación. Su temperamento es nervioso, impresionable; con frecuencia sufren habitualmente graves trastornos de inervación (o influencia nerviosa); se trata de mujeres histéricas, de hombres hipocondríacos. Su constitución está debilitada por los ayunos, las maceraciones y todos los rigores del ascetismo. Precisamente porque la mujer ofrece en grado más alto que el hombre esta susceptibilidad nerviosa, se dan muchos más casos de éxtasis y estigmatización en el sexo débil que en el fuerte.

Estos sujetos viven de ordinario en un medio *místico*, en el que las lecturas, las conversaciones, las imágenes que tienen delante de los ojos exaltan más y más sus tendencias religiosas; donde el ejemplo, recordado sin cesar, de San Francisco de Asís, de Santa Teresa, de Santa Catalina de Siena, ejerce un verdadero contagio sobre su espíritu. Por esto precisamente los fenómenos se producen casi siempre en las órdenes contemplativas.

La imaginación de estas personas es viva y ardiente; su corazón, fuertemente apasionado, no ha encontrado su alimento natural en las personas de la tierra. Sus pensamientos y sus amores se concentran más y más en una contemplación piadosa; el éxtasis es su consecuencia natural. Pero el éxtasis es el imperio completo de lo moral sobre lo físico. En este estado, basta que el pensamiento se fije en las etapas dolorosas de la pasión de Cristo, que se inflame el corazón con el deseo ardiente de participar de sus sufrimientos, para que se produzca bien pronto una *fluxión* (= acumulación morbosa de humores) nerviosa y sanguínea en las manos, los pies y el costado. Una vez producida la hemorragia, se repetirá con frecuencia el viernes, día en el que la preocupación mística es más completa y en el que los enfermos tienen la costumbre de concentrarse en contemplaciones ardientes y prolongadas del suplicio del Calvario; y determinan así, por el esfuerzo de una voluntad exaltada, de una manera mórbida, la renovación del fenómeno».

Esta es la explicación racionalista. No puede negarse que es fácil y sencilla y que está presentada con verdadera habilidad. Pero veamos lo que queda de ella después de un examen sereno y objetivo de los hechos.

Análisis de la teoría racionalista [11].—Dos escollos igualmente viciosos es preciso evitar con todo cuidado al tratar de dar una explicación satisfactoria al sorprendente fenómeno que estamos examinando: atribuirle siempre un carácter trascendente, ya sea sobrenatural, ya preternatural, y no ver en él más que un fenómeno pura y simplemente psíquico-fisiológico.

Contra la teoría del origen exclusivamente sobrenatural tenemos el hecho de que la Iglesia—suprema autoridad en la materia—no ha reconocido este origen más que en un número muy restringido de casos de estigmatización; y exige siempre, para pronunciarse en este sentido, pruebas más convincentes que la sola existencia de los estigmas.

Por otra parte, el Dr. Von Arnhard—gran orientalista—ha hablado de frecuentes estigmas entre los ascetas musulmanes que se sumergen en el estudio de la vida de Mahoma, relacionados con las heridas recibidas por el Profeta en el curso de sus batallas.

Los *yoguis* y los ascetas brahmanistas serían capaces de producir fenómenos análogos a los estigmas—abadir—, aunque no sabemos si se trata de verdaderas llagas o de simples *sufusiones* sanguíneas.

[11] Tomamos los datos de este punto de la citada obra del Dr. Imbert y de los excelentes estudios de los Dres. Henri Bon, *Compendio de medicina católica*, y Surbled, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene*.

En fin, los hechos experimentales obtenidos en los laboratorios de psiquiatría, a pesar de ser muy raros y obtenidos en condiciones muy excepcionales, deben ser tenidos en consideración antes de pronunciarse por el carácter sobrenatural de estos fenómenos [12].

De todas formas es preciso no exagerar. Contra la tesis exclusivamente natural en la explicación de estos fenómenos militan muchas más y más graves razones que las que acabamos de reconocer contra la tesis exclusivamente sobrenaturalista. Vamos a exponer las principales:

1) Es indudable que la imaginación juega un gran papel en la vida humana. Su poder sobre el psiquismo no se puede negar. Pero ¿es tan poderosa que pueda obtener y provocar a voluntad llagas o hemorragias sobre un punto determinado de la piel? Hasta ahora nadie lo ha podido seriamente demostrar.

2) El Dr. Beaunis afirma que basta mirar con atención una parte del propio cuerpo, pensando *activamente* en ella durante algún tiempo, para experimentar allí mismo sensaciones indefinibles, ardores, latidos o punzadas.

Sea. Aceptamos el hecho sin discutirlo, pero invitamos al profesor de Nancy a que mire *atentamente* su costado izquierdo, concentrando en esa mirada toda su *actividad* psíquica. Si se le produce una herida profunda con hemorragia periódica, aceptaremos su teoría para explicar naturalmente el fenómeno de la estigmatización.

3) Si los estigmas proceden de una imaginación exaltada por el misterio de la cruz—como quiere Maury—, ¿cómo se explica el hecho de la ausencia absoluta de estigmatizados en los primeros siglos de la Iglesia, cuando precisamente el ardor de su fe y la aspiración al martirio eran campo abonado para la producción natural de esos fenómenos? ¿Por qué no los hubo cuando la exaltación religiosa en las proximidades del año mil, ni entre los «flagelantes» de la Edad Media, que en punto a neurosis y fanatismo no ceden a nadie la ventaja? ¿Por qué los protestantes, que también creen en Cristo, no nos presentan un solo caso de estigmatización?

4) El mundo de nuestros días acaba de ser testigo de dos guerras mundiales espantosas; millones de heridos de todas las razas y condiciones sociales han desfilado por los hospitales. Y, a pesar de que en los campos de batalla el sistema nervioso queda completamente destrozado y la exaltación de la imaginación llega a su paroxismo, jamás entre ellos se han podido encontrar:

a) Hombres que presenten una herida real porque se hayan creído heridos, por haber sido tocados por una bala perdida que no penetró, por la explosión de un obús sin fuerza, por una piedra, etc.

[12] Por lo demás, no es difícil distinguir la verdadera estigmatización de los fenómenos artificiales que pueden provocarse en sujetos patológicos. He aquí algunas características muy precisas que señala Tanquerey (n.1524):

a) Los estigmas están localizados en las mismas partes del cuerpo en que Nuestro Señor recibió las cinco llagas, mientras que la exudación sanguínea de los hipnotizados no está igualmente localizada.

b) En general, la renovación de las llagas y de los dolores de los estigmatizados ocurre en los días o en los tiempos que traen a la memoria el recuerdo de la pasión del Salvador, como son el viernes o alguna fiesta de Nuestro Señor.

c) Las llagas estas *no supuran jamás;* la sangre que de ellas mana es pura y limpia, mientras que la más pequeña lesión natural en cualquier otra parte del cuerpo produce supuración aun en los mismos estigmatizados. *No se curan nunca,* por más remedios ordinarios que se les apliquen, y duran a veces treinta o cuarenta años.

d) Producen *abundantes hemorragias;* esto podría parecer natural en el primer día de presentarse, pero es inexplicable en los días siguientes. La abundancia de las hemorragias tampoco tiene explicación; los estigmas se hallan generalmente a flor de piel, lejos de los grandes vasos sanguíneos, y, a pesar de eso, ¡manan de ellos chorros de sangre!

e) Por último, y es lo más importante, los estigmas no se encuentran sino en personas que *practican las virtudes más heroicas* y tienen particular amor a la cruz.

b) Hombres reproduciendo sin causa exterior heridas que hubiesen visto en sus camaradas.

c) Heridos con deseo tan intenso de *no curarse*—para no tener que volver al frente—, que hayan logrado impedir la cicatrización de sus heridas en circunstancias normales. Todas las curaciones tardías eran efecto del fraude provocado, jamás del simple deseo o imaginación.

5) La teoría racionalista de que los estigmatizados desearon ardientemente recibir las llagas para parecerse a Jesucristo crucificado no resiste el análisis de la más elemental crítica histórica. Todos los que recibieron sobrenaturalmente las señales maravillosas de la crucifixión, las recibieron con verdadera sorpresa. La mayoría se espantaron de tal favor, y suplicaron a Dios insistentemente, con lágrimas sinceras, no que les retirase el dolor que sentían, pero sí que hiciese desaparecer las señales visibles que tanto les dignificaban. Los que, como San Francisco, conservaron durante toda su vida los estigmas, hicieron todo lo posible por ocultarlos a la vista de los demás. ¿Cómo explicar, por tanto, la estigmatización por la agudeza del deseo o la sola fuerza de la voluntad? La violencia de las pasiones no es capaz de producir llagas que no se deseaban, que no se buscaban, que antes bien se ocultaban cuidadosamente a la vista de todos y cuya presencia era objeto de temor y de espanto. Si las produjeron voluntariamente, ¿por qué no las hacen desaparecer voluntariamente también y piden a Dios, por el contrario, que les quite esas señales que tanto les espantan y abruman?

828. B) Explicación católica.—De todo cuanto llevamos dicho se deducen claramente dos cosas: *a)* que la producción de señales muy parecidas a las llagas de los estigmatizados *puede* en algún caso provenir de causas puramente naturales o patológicas; y *b)* que en la mayoría de los casos no cabe explicación posible sino recurriendo a causas sobrenaturales.

Supuesta, pues, en los casos indiscutibles la sobrenaturalidad del hecho, la explicación habrá que buscarla en un favor especial de Dios que no es exigido por el desarrollo normal de la gracia. Santos hubo de primera magnitud que llegaron a las más altas cumbres de la unión con Dios sin haber recibido jamás los estigmas del Crucificado.

Ahora bien: si el fenómeno de la estigmatización no entra en el desarrollo normal de la gracia, ¿es una gracia *puramente «gratis dada»*? A nosotros nos parece que no. Tiene de *gratis dada* algunas características indiscutibles (v.gr., el hecho de no entrar en el desarrollo normal de la gracia, el de no poderla merecer, el ordenarse en gran parte a la edificación de los demás, etc.). Pero, a su vez, es indudable que tiene también un aspecto altamente santificador para el que la recibe. Los sufrimientos que produce—a veces realmente espantosos—contribuyen poderosamente a *configurar* al alma con Cristo, según la expresión paulina (Phil 3,10). Imágenes vivientes de Cristo, continúan en el mundo su misión redentora, *completando* lo que falta a su pasión, como dice todavía San Pablo (Col 1,24). Con frecuencia son escogidas por Dios como *almas víctimas*, que, aunque se ordenan ante todo a salvar almas ajenas, sus dolores inefables—soportados con entrañable amor de Dios y del prójimo—repercuten sobre ellas en un torrente desbordado de gracias y bendiciones. Lo gratuito y lo santificante se mezclan en proporciones tan equilibradas, que en la práctica sería muy difícil discernir cuál es el elemento que predomina. No pueden clasificarse estas gracias ni entre las estrictamente santificantes ni entre las puramente *gratis dadas*. Ocupan un término medio y participan mucho de lo uno y de lo otro.

829. 5. **Modo de producirse el fenómeno.**—Supuesta la sobrenaturalidad del fenómeno, cabe preguntar ahora el modo de su producción. ¿Cómo se produce ese efecto tan prodigioso de lo sobrenatural? ¿Podría ex-

plicarse por una irradiación o redundancia corporal del grado sublime de configuración con Cristo crucificado alcanzado por el alma que recibe la impresión sensible de las llagas?

Es posible que en algún caso particular verdaderamente excepcional pudiera realizarse de esta forma. Pero nos parece que *en la mayoría de los casos* es preciso recurrir a una intervención milagrosa de Dios independiente del grado de sobrenaturalización alcanzado por el alma. He aquí las razones en que nos apoyamos para mantener esta opinión:

1.ª *La instantaneidad del fenómeno.*—Es un hecho perfectamente comprobado que, en la mayoría de los casos, los estigmas se han producido *instantáneamente* estando el alma por lo regular en altísima oración contemplativa; de tal manera que un minuto antes no existían los estigmas y un minuto después aparecen todos perfectamente caracterizados.

Ahora bien: es evidente que la simple naturaleza orgánica no puede producir instantáneamente un fenómeno tan portentoso por muy sobrenaturalizado que supongamos al sujeto que lo experimenta. Recuérdese—para lo patológico—los esfuerzos enormes que tienen que hacer los psiquíatras y neurólogos para conseguir que una histérica trasude un poco de sangre en una mano o en un pie. Y si el fenómeno es claramente de tipo *sobrenatural* —aunque sus efectos corporales puedan ser naturales, esto es, producidos por la naturaleza a base de cierta redundancia de lo sobrenatural—, creemos que la naturaleza *ni aun en este caso* puede obrar instantáneamente a menos de una influencia sobrehumana de tipo francamente milagroso. Precisamente todos los tratados de Apologética están de acuerdo en señalar la *instantaneidad* de un prodigio como nota característica de lo sobrenatural milagroso, toda vez que la naturaleza necesita siempre cierto tiempo para realizar sus operaciones y esa instantaneidad trasciende abiertamente sus posibilidades puramente naturales.

2.ª *La relativa escasez de estigmatizados entre los santos.*—Es otro hecho indiscutible. La inmensa mayoría de los santos, aun los de primera magnitud, no fueron estigmatizados. Ahora bien: si la estigmatización no es otra cosa que una redundancia corporal de la configuración espiritual con Cristo, ¿cómo se explica el hecho que acabamos de señalar? ¿Es que esos santos no estigmatizados no estaban perfectísimamente configurados con Cristo? ¿Por qué no aparecieron en ellos las llagas externas, símbolo y redundancia de esa interna configuración? ¿Puede encontrarse a este hecho otra explicación satisfactoria que la libérrima voluntad de Dios, que quiere producir en algunos santos lo que niega a otros muchísimos únicamente porque así le place?

Por estas razones, nos parece que, aun concediendo que en algún caso particular excepcional pudiera darse el fenómeno estigmático por esa especie de redundancia de lo sobrenatural sobre lo corporal, en la mayoría de los casos habrá que remontarse más arriba para encontrar en una acción especial de Dios de tipo milagroso la explicación plenamente satisfactoria de este maravilloso fenómeno.

Digamos, para terminar el estudio de la estigmatización, una palabra sobre los estigmas diabólicos.

830. 6. La estigmatización diabólica.—¿Es posible una estigmatización diabólica? ¿Puede el demonio producir los estigmas?

Es evidente que sí. Si en el orden puramente natural, a base de la hipnosis y de la sugestión, se ha conseguido producir fenómenos muy semejantes a la estigmatización en sujetos desequilibrados, neuróticos e histéricos, ¿cómo no va a poderlos producir el demonio, cuyo poder preternatural es muy superior al de las simples fuerzas humanas?

De hecho se han comprobado casos de verdadera estigmatización diabólica. El historiador de las convulsiones jansenistas, Carré de Montgeron, cita varios casos. Las escenas dolorosas de la pasión de Jesucristo, los estigmas mismos, son reproducidos a veces por Satanás en sus secuaces o en sus víctimas a fin de encubrir mejor la trama de sus perfidias y seducir más seguramente a los débiles y flacos. En la práctica no habrá otra señal para distinguirlos que la que nos dejó el Salvador en el Evangelio, y que tantas veces hemos invocado: «por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Oigamos al sabio y piadoso cardenal Bona dar una lección práctica de discernimiento de los espíritus sobre esta y otras materias parecidas:

> «A los que creen y publican que han sido coronados de rosas en una visión por Jesucristo, por un ángel o por la Bienaventurada Virgen María, o que han recibido un anillo o collar, se les debe tratar como engañados por su propia imaginación o como juguetes del demonio, a menos de que se vea relucir en ellos una gran perfección de vida, una muy grande santidad y un desprendimiento completo de la esclavitud de los sentidos. Dígase lo mismo de los *estigmas*, que, como se ha comprobado por algunos ejemplos indiscutibles, pueden ser hechos por la perfidia de Satanás» [13].

2) Las lágrimas y el sudor de sangre [14]

831. 1. **El hecho.**—El fenómeno del sudor de sangre consiste en la salida en cantidad apreciable de líquido hemático a través de los poros de la piel, particularmente por los de la cara. Las lágrimas de sangre consisten en una efusión sanguinolenta a través de la mucosa palpebral.

832. 2. **Casos históricos.**—Ante todo, tenemos un caso augusto, absolutamente indiscutible: el de Nuestro Señor Jesucristo. Torturado por la angustia, previendo con su ciencia divina los últimos dolores del sacrificio redentor y la agonía del Calvario, el Salvador del mundo derramó un copioso sudor de sangre: «y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra», dice expresamente el Evangelio (Lc 22,44). El sudor de la augusta Víctima de Getsemaní tuvo que ser muy abundante para inundar su rostro divino y gotear hasta la tierra...

Después de El, un cierto número—pequeñísimo desde luego—de santos y personas piadosas han presentado sudores de sangre: Santa Lutgarda (1182-1246), la Bienaventurada Cristina de Stumbeln (1242-1312), Magdalena Morice (1736-1769), María Dominica Lazzari (1815-1848), Catalina Putigny (1803-1885), etc.

Más raros todavía son los casos de lágrimas de sangre. La historia de la Mística sólo ha podido registrar hasta ahora dos: Rosa María Andriani (1786-1845) y Teresa Neumann, en nuestros días.

833. 3. **Explicación de estos fenómenos.**—Benedicto XIV, Cayetano, Suárez, Maldonado, dom Calmet y otros muchos teólogos y exegetas han pensado que el sudor de sangre del Señor en Getsemaní haya podido ser *natural*. He aquí cómo expresa esta misma opinión el moderno biógrafo de Jesús, José Ricciotti:

> «Conocido es de los médicos un fenómeno fisiológico denominado *hematidrosis*, es decir, sudor sanguíneo. La observación había sido hecha ya por Aristóteles, quien emplea también el término donde

[13] CARDENAL BONA, *De discret. spir.* c.7 n.11.
[14] Cf. los DRES. HENRI BON y SURBLED en las obras citadas.

dice que «algunos sudaron un *sanguíneo sudor* = αἱματώδη ἱδρῶτα» (*Hist. animal.* III,19). El fenómeno producido en Jesús puede ser objeto de búsquedas científicas de los fisiólogos, si bien teniendo en cuenta las especiales circunstancias del paciente. El fisiólogo Lucas, al transmitir solo esta noticia, parece invitar tácitamente a tales investigaciones» [15].

Los médicos hablan, en efecto, de casos de hematidrosis obtenidos en los hospitales. Pero el Dr. Surbled afirma que «el fenómeno sigue siendo tan maravilloso como inexplicable. Aun cuando lo digan nuestros más sabios teólogos, el terror y la aflicción no bastan a producirla ni tampoco nos explican los sudores de sangre; y lo demuestra el que estas pasiones son comunes a todos los hombres y que el sudor de sangre es absolutamente excepcional» [16].

A continuación examina el Dr. Surbled las hipótesis propuestas para explicar este singular fenómeno—hemofilia, imaginación, dermografismo, vexicación de la piel, equimosis, etc.—, para terminar diciendo que «hay que confesar nuestra ignorancia sobre las causas y naturaleza de la hematidrosis» [17].

El Dr. Bon es menos pesimista que su colega, aunque no deja de reconocer también la dificultad de dar a este fenómeno una explicación satisfactoria. Después de estudiar algunos casos de hematidrosis—relacionadas a veces con las reglas periódicas de la mujer—, termina diciendo que «el factor nervioso no parece debe invocarse en el caso de simple suplencia menstrual. El factor discrásico-sanguíneo [18] interviene para ciertos casos médicos, y, por último, el factor nervioso es innegable para otros». Y añade a continuación que «para los casos religiosos es evidente que los mismos elementos pueden entrar en juego, pues no solamente no están los santos libres de las dolencias humanas, sino todo lo contrario. Pero nosotros sabemos de la salud perfecta, física y moral, de Cristo; conocemos también el dominio soberano que los santos han ejercido generalmente sobre su «andrajo» (quiere decir su envoltura corpórea); en fin, sabemos que los sudores y lágrimas de sangre, en lugar de coincidir con períodos fisiológicos, sobrevienen en las personas piadosas en relación con ciertos momentos del año litúrgico o con sus meditaciones religiosas. Esto nos obliga a admitir, al lado de casos provenientes de una diátesis hemorrágica o de un estado nervioso con reacciones exageradas, otros ligados a una potencia de alma excepcional o a una acción sobrenatural» [19].

La ciencia moderna no sabe decirnos nada más. Por nuestra parte, añadimos que este fenómeno no rebasa las fuerzas naturales del demonio y que, si en algún caso se produjeran las lágrimas o el sudor de sangre por influencia sobrenatural, habría que catalogarlo entre las gracias *gratis dadas*. No parece, en efecto, que tales lágrimas o sudores sean de suyo santificantes para el que los padece; y, desde luego, no entran en modo alguno en el desarrollo ordinario y normal de la gracia.

3) La renovación o cambio de corazones

Otro fenómeno incomparablemente más sorprendente se registra todavía en la historia de la Mística: la renovación o cambio de corazones. Expongamos el hecho y tratemos de explicarlo del mejor modo posible [20].

[15] Cf. Ricciotti, *Vida de Jesucristo* p,633 (ed. española).
[16] Cf. Surbled, *o.c.*, p.11.ª c.23.
[17] Cf. Surbled, *l.c.*
[18] Discrasia: mal temple de los humores del cuerpo.
[19] Dr. Bon, *o.c.*, p.6.ª c.15 p.215-16.
[20] Cf. Ribet, *o.c.*, t.2 c.31.

834. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en la extracción—al menos aparente—del corazón de carne y sustitución por otro, que a veces es el del mismo Cristo.

835. 2. **Casos históricos.**—Es famoso entre todos el caso de Santa Catalina de Siena; pero además de ella recibieron idéntico o parecido favor Santa Lutgarda, Santa Gertrudis, Santa Magdalena de Pazzis, Santa Catalina de Ricci, las Bienaventuradas Juana de Valois, Osanna de Mantua, Catalina de Raconixio, la Venerable Madre Inés de Langeac, Santa Margarita María de Alacoque y San Miguel de los Santos.

Como muestra de cómo suele realizarse este fenómeno, veamos la exposición del caso de Santa Catalina de Siena por su confesor, el Beato Raimundo de Capua. He aquí sus palabras traducidas al castellano:

> «Se le apareció entre resplandores el Señor llevando en sus sagradas manos cierto corazón humano rojo y resplandeciente..., y abriendo otra vez su costado izquierdo e introduciendo el corazón que llevaba en sus manos, dijo: «He aquí, carísima hija, que así como ayer te quité tu corazón, te entrego ahora el mío para que vivas siempre por él». Y dicho esto cerró y cicatrizó la herida que había abierto en su costado... Y en señal del milagro permaneció en aquel lugar la cicatriz realizada, como sus compañeras me aseguraron a mí y a muchos otros haberla visto frecuentemente; y preguntándole a ella misma muy en serio, no pudo negarlo, y confesando ser verdad lo confirmó» [21].

836. 3. **Explicación del fenómeno.**—Supuesta, pues, la autenticidad del hecho—que parece temerario rechazar después de testimonios tan explícitos y tan dignos de crédito—, ¿cómo puede explicarse un fenómeno tan maravilloso y sorprendente?

Es preciso proceder con calma y serenidad intelectual para no abandonarse demasiado pronto a juicios apriorísticos. Vayamos por partes.

1) En la zona de lo estrictamente milagroso no puede haber dificultad alguna. En el orden contingente, nada hay necesario. Dios hubiera podido organizar al hombre sin necesidad de darle un corazón. ¿Por qué le sería prohibido conservar la vida después de haber retirado esa víscera fundamental del organismo? Esto implicaría una derogación de las leyes *actuales* y ordinarias del organismo humano, estamos de acuerdo; pero esta derogación no constituye en modo alguno una imposibilidad para la omnipotencia divina. Su verdadero nombre es familiar a los creyentes: es un *milagro*. Y si no se trata de la conservación de la vida sin corazón, sino únicamente de la *sustitución* de un corazón por otro, el prodigio ofrece todavía menos dificultad.

2) Más difícil de explicar—aun en el terreno de lo estupendamente milagroso—es la sustitución del corazón del santo o santa por el mismo corazón de Cristo. Por de pronto hay que rechazar de plano, como absolutamente inadmisible, que la santa humanidad de Cristo se desposea de su propio corazón y se quede sin él aunque sólo sea momentáneamente. Ni menos aún que el corazón de tal o cual santo pase al pecho de Cristo hasta el punto de que el Verbo encarnado lo reivindique como asumido por su propia personalidad divina. Esto equivaldría a una unión *hipostática* de ese corazón humano con la divinidad, que sólo se ha dado de hecho en el corazón adorable del mismo Cristo.

Ahora bien: es muy difícil entender cómo el corazón físico del Salvador puede—sin cesar de pertenecerle a El—pasar a ser el corazón *de otra persona*

[21] Cf. BB 30 apr. t.12 p.907.

y, con mayor razón aún, el de muchas personas a la vez. Si el corazón físico de Cristo es el corazón *de Cristo*, ¿cómo es posible que sea a la vez el corazón de *otra persona* distinta de Cristo?

La explicación que nos parece más aceptable y natural es la siguiente: Nuestro Señor, bajo el *símbolo místico* del cambio de corazones, hace a la feliz criatura que recibe esta gracia un doble don: a su alma, dándole disposiciones y sentimientos que reflejan las afecciones íntimas de su alma santísima; y a su cuerpo, dándole un corazón en armonía con el estado interior, de manera semejante a como su corazón sagrado se armonizaba con los impulsos de su alma. *Se trata de un cambio místico, no real, de los corazones.*

Esta era la opinión del sabio y gran pontífice Benedicto XIV. En el discurso pronunciado en elogio de San Miguel de los Santos—uno de los pocos favorecidos con el cambio de corazones—, dijo, con la profunda sabiduría que le era característica, que el cambio de corazones entre Jesús y su fiel servidor había sido un cambio *místico* y *espiritual*. La Sagrada Congregación de Ritos consagró esta interpretación en el oficio del Santo con las siguientes palabras: «Hunc servum suum fidelem, peculiari voluit illustrare prodigio, quo ipse divini sui cordis *mysticam commutationem* cum corde illius inire dignatus est» [22].

Nos parecería temeridad ensayar una explicación realista después de este testimonio tan claro y autorizado.

4) La inedia (ayuno absoluto)

837. 1. **El hecho.**—En la historia de los santos se han registrado muchas veces fenómenos de *inedia* o ayuno absoluto durante un tiempo muy superior al que resisten las fuerzas naturales.

838. 2. **Casos históricos.**—He aquí algunos de los más notables: la Bienaventurada Angela de Foligno († 1309) estuvo doce años sin tomar ningún alimento; Santa Catalina de Siena (1347-80), ocho años aproximadamente; la Bienaventurada Elisabeth de Reute († 1421), más de quince años; Santa Ludwina de Schiedman (1380-1433), veintiocho años; el Bienaventurado Nicolás de Flüe (1417-87), veinte años; la Bienaventurada Catalina de Raconixio (1468-1547), diez años. De época más reciente podemos citar a Rosa María Andriani (1786-1845), veintiocho años; Dominica Lazzari (1815-1848) y Luisa Lateau (1850-1883), catorce años. En nuestros días es famoso el caso de Teresa Neumann, rigurosamente comprobado por una observación que la crítica más severa se ha visto obligada a admitir como indiscutible.

839. 3. **Explicación del fenómeno.**—La fisiología y patología humanas han demostrado plenamente que el hombre no puede *naturalmente sobrevivir* a una abstinencia total de alimentos prolongada durante algunas semanas. He aquí algunos datos curiosos sobre este particular [23]:

a) En 1831, el bandido Granié, condenado a muerte, rehusó todo alimento, salvo un poco de agua; murió al cabo de sesenta y tres días en convulsiones. No pesaba más que 26 kilos.

b) En 1924, el Dr. P. Noury publicó en el *Concours médical* la observación de una nonagenaria que, habiéndose fracturado el cuello del húmero, declaró que no quería quedar imposibilitada y prefería morir. Rehusó toda alimentación, salvo un poco de líquido y algunos granos de uvas. Se extinguió en cuarenta y nueve días.

[22] Cf. Brev. Rom. (pro aliq. locis) 5 iul. lect.6.
[23] Cf. Dr. Bon, *o.c.*, c.14.

c) De nuestros días es también el caso del lord alcalde de Cork—Mac Swiney—, que se hizo famoso en todo el mundo al dejarse morir de hambre como protesta por la dominación inglesa sobre Irlanda. Su agonía, en el curso de la cual tomó solamente líquidos, duró aproximadamente dos meses y medio (setenta y tres días).

De estos y otros datos similares se desprende que la vida humana no puede prolongarse en inedia absoluta más allá de diez o doce semanas, no habiéndose registrado hasta la fecha ningún ayuno natural prolongado por más de tres meses.

¿Cómo se explican, pues, aquellos ayunos de los santos prolongados por meses y años enteros, no solamente sin morir, sino incluso sin perder peso y sin que su salud se quebrantara por ello?

Ante todo parece que es preciso rechazar todo intento de explicación puramente *natural*. El organismo humano no puede naturalmente mantener su vitalidad sin combustiones internas. Toda combustión acarrea una pérdida considerable de ácido carbónico y de residuos; de ahí el adelgazamiento y la muerte al cabo de cierto tiempo si no hay aporte de material de recambio. Notemos, por otra parte, que los santos y personas piadosas que practicaron tales ayunos no solamente no llevaban una vida aletargada y somnolienta, sino, al contrario, llena de vitalidad y dinamismo, con poquísimas horas de descanso o sueño. Sus gastos de energía vital tenían, pues, que llegar al máximo. Esto es cosa del todo clara y evidente.

¿Habrá que concluir, sin más, que un ayuno prolongado por tiempo superior al que la simple naturaleza puede ordinariamente soportar es forzosamente *sobrenatural*? Creemos que no.

La Iglesia no tiene en cuenta el ayuno prolongado—aunque se haya comprobado plenamente—para decidirse a una beatificación o canonización. Es preciso tener en cuenta no sólo la posible intervención diabólica, sino también las posibilidades desconocidas y ocultas de la misma naturaleza. ¿Podría el hombre en determinadas condiciones asimilar, como las plantas, el ácido carbónico y el nitrógeno atmosférico? ¿Puede recibir su energía vital de otra fuente distinta de sus combustiones internas? Un autor, en 1934, en la revista *Hipócrates*, proponía para Teresa Neumann la hipótesis de una asimilación de las radiaciones solares. Estamos muy lejos de compartir esta opinión, pero es indudable que se abre con ella, para la ciencia moderna, una perspectiva insospechada.

Sólo la comparación y contraste con el resto de la vida del paciente podrá darnos la clave para juzgar de la sobrenaturalidad de un ayuno prolongado. Es preciso comprobar la duración del ayuno, la conservación de las fuerzas físicas y morales, la ausencia del hambre en plena salud y la exclusión de toda causa morbosa del ayuno. Y, sobre todo, es necesario estar seguro de la santidad del ayunador, de la heroicidad de sus virtudes, de sus dones sobrenaturales de éxtasis, etc., que suelen *casi siempre* acompañar a estos fenómenos portentosos cuando son sobrenaturales, como parecen serlo en el caso de Teresa Neumann. Debe examinarse diligentemente si en el ayuno se encierra algún motivo oculto de vanidad o presunción o si, por el contrario, se practica bajo la moción del Espíritu Santo y con plena y rendida sumisión a la obediencia. El ayunador debe, además, no ser sostenido durante su largo ayuno sino por la recepción de la Sagrada Eucaristía y debe cumplir puntualmente todos sus deberes de estado. Unicamente cuando se reúnan todas estas circunstancias podrá juzgarse el fenómeno como verdaderamente sobrenatural y milagroso.

Supuesta, finalmente, la sobrenaturalidad del fenómeno, habrá que explicarlo, desde el punto de vista teológico, por una especie de *incorruptibi-*

lidad anticipada de los cuerpos gloriosos, que suspende la ley del incesante desgaste de los órganos y dispensa, por lo mismo, de la ley correlativa de la refección alimenticia.

5) La vigilia o privación prolongada de sueño

840. 1. **El hecho.**—Paralelo y análogo al fenómeno anterior es la privación de sueño o vigilia casi constante que se ha registrado también en la vida de muchos santos [24].

841. 2. **Casos históricos.**—He aquí algunos de los más notables: San Pedro de Alcántara durmió durante cuarenta años tan sólo hora y media diariamente, como el mismo Santo refirió a Santa Teresa, añadiendo que éste había sido el mayor trabajo de penitencia que había tenido al principio hasta acostumbrarse [25]. Santa Rosa de Lima restringía a dos horas el tiempo concedido al descanso, y a veces menos aún. Santa Catalina de Ricci desde pequeña no dormía jamás más de dos o tres horas cada noche; al llegar a los veinte años, cuando el éxtasis se apoderó de su vida, no dormía sino una hora por semana, y a veces apenas dos o tres horas por mes. Y, en fin, la Bienaventurada Agueda de la Cruz pasó los ocho últimos años de su vida en constante vigilia.

842. 3. **Explicación del fenómeno.**—Admitiendo la historicidad de estos hechos—algunos no podría rechazarlos la crítica más severa—, hay que pensar en algo extranormal para explicar el fenómeno. El sueño, como el alimento, es absolutamente necesario para la conservación de la vida. El organismo se gasta con el ejercicio y se repara con el reposo. Cuando el insomnio se prolonga, su necesidad se vuelve imperiosa; y cualquiera que sea la fuerza de voluntad con que el hombre quiera contrarrestarlo, acaba por sucumbir a él.

Cuando, pues, la vigilia se prolonga sin la menor interrupción durante semanas y meses enteros sin que disminuya el vigor y el ejercicio de la vida corporal, no se puede menos de atribuir el fenómeno a algo superior a la simple naturaleza humana. Se puede restringir progresivamente la imperiosa necesidad de dormir, pero sin milagro no se la puede dominar completamente. Los médicos y fisiólogos están de acuerdo en que sin salir de las leyes normales de la naturaleza orgánica no se puede llegar a privarse totalmente del sueño ni de los alimentos. La dificultad está en fijar en qué momento comienza la derogación de esas leyes; pero esa derogación se impone necesariamente.

Sin embargo, aun sin recurrir al milagro, nos parece que puede intentarse—en parte al menos—una explicación dentro del estado de sobrenaturalidad alcanzado por las almas que han practicado estas largas vigilias. Los santos—en efecto—se han esforzado siempre en restringir las necesidades de la vida sensitiva y animal. Aparte de su amor a la mortificación, les movía a ello el deseo de encontrar tiempo para prolongar su oración. Lo mismo que la abstinencia, las largas vigilias se encuentran, sobre todo, entre los contemplativos y extáticos.

Ahora bien: está perfectamente comprobado que la contemplación y, sobre todo, el éxtasis casi continuo desprenden y liberan al alma de la esclavitud de la vida animal. Durante el éxtasis, la actividad del alma es intensísima, pero el cuerpo reposa profundamente, teniendo como tiene suspendido el ejercicio de sus sentidos internos y externos. De ahí que el éxtasis

[24] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.26 n.4-5.
[25] Cf. SANTA TERESA, *Vida* 27,17.

equivalga—desde el punto de vista corporal y en orden a la restauración de las fuerzas del organismo—a un verdadero sueño. Y por eso, Santa Teresa dice de sí misma que al salir de sus éxtasis se encontraba—incluso corporalmente—mucho mejor y con la cabeza más despejada que antes [26].

Acaso, pues, en esta sobrenaturalidad sublime alcanzada por las almas de los santos pueda encontrarse—al menos en muchos casos—una explicación suficiente de este fenómeno y del anterior [27]. A medida que el alma se nutre y embriaga de Dios, gusta menos de los groseros alimentos corporales; cuanto más se absorbe y concentra en Dios, menos está sujeta a la somnolencia y pesadez de la carne. Es como un glorioso anticipo de las condiciones excelsas de los cuerpos glorificados, para los que la visión beatífica será a la vez su alimento y su reposo.

6) Agilidad

843. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en la traslación corporal casi instantánea de un sitio a otro a veces remotísimo del primero. Se distingue de la bilocación en que no hay simultaneidad de presencia en ambos sitios, sino únicamente *traslación* de un sitio a otro abandonando por completo el primero.

844. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos plenamente comprobados. Hay antecedentes en la misma Sagrada Escritura; v.gr., el caso del diácono Felipe, transportado súbitamente por el Espíritu de Dios a la villa de Azoto después de haber instruido y bautizado, en la ruta de Jerusalén a Gaza, al eunuco de la reina etíope Candace (Act 8,39-40). Es famoso también el caso de Habacuc, transportado por el ángel desde la Judea a Babilonia para llevar alimentos a Daniel en el lago de los leones (Dan 14,33-39).

Entre los santos se han dado también muchos casos. Santa Teresa cuenta que en cierta ocasión se le apareció San Pedro de Alcántara—viviendo aún sobre la tierra—a pesar de que se encontraba a varias leguas de distancia [28]. San Felipe Neri se apareció varias veces del mismo modo viviendo aún en este mundo. Es muy notable también el caso de San Martín de Porres, del que se cuentan varios prodigios de este género.

845. 3. **Explicación del fenómeno.**—Es evidente que el fenómeno en sí escapa a las posibilidades actuales de la simple naturaleza. Acaso con el tiempo se encuentre la posibilidad natural de trasladarse de un sitio a otro con la velocidad de la electricidad o de la radio; pero, hoy por hoy, esto está muy lejos de poderse realizar.

El fenómeno, pues, tiene que ser sobrenatural o preternatural. Veamos lo que puede ocurrir en cada uno de los dos casos.

a) Fenómeno preternatural.—Ninguna dificultad hay en que este fenómeno sea realizado por una acción diabólica. El demonio conserva, después de su pecado, su naturaleza angélica con todo su poderío natural. Ahora bien, una de las cualidades de los espíritus puros es la de poderse trasladar de un sitio a otro con la velocidad del pensamiento. No hay inconveniente en que lleven consigo un cuerpo extraño al trasladarse de un sitio a otro.

[26] Cf. *Vida* 20,21; 18,11.

[27] La misma Santa Teresa parece ser de esta opinión. Después de referir las increíbles penitencias de San Pedro de Alcántara relativas al ayuno y falta de sueño, termina diciendo: «*Debía ser estando en oración, porque tenía grandes arrobamientos* e ímpetus de amor de Dios, de que una vez yo fui testigo» (*Vida* 27,17).

[28] Cf. Santa Teresa, *Vida* 27,19.

La única diferencia consistirá en que, llevando este cuerpo extraño, la traslación podrá ser rapidísima, pero no instantánea, ya que es absolutamente imprescindible para los cuerpos el paso sucesivo por todo el espacio que separa el punto de partida (término *a quo)* del punto de llegada (término *ad quem)*—cosa que no es necesaria para los espíritus puros—, y esto no puede hacerse instantáneamente, como prueba Santo Tomás [29].

b) FENÓMENO SOBRENATURAL.—La explicación sobrenatural es la misma que acabamos de exponer, pero realizada por el ministerio de los ángeles buenos. Si este fenómeno es posible a los demonios, *a fortiori* lo será a los ángeles buenos.

Podríamos también explicar el fenómeno sobrenaturalmente sin necesidad de recurrir al ministerio de los ángeles. No parece—en efecto—que desde el punto de vista teológico exista dificultad alguna en que se les comunique a los santos, por cierta gracia y privilegio especial, una especie de anticipo de la *agilidad*, que constituye una de las dotes o cualidades del cuerpo glorioso. En este caso, el mismo santo podría, sin más, utilizar este don para trasladarse rapidísimamente de un sitio a otro y atender a las necesidades de los prójimos. Esta comunicación anticipada de la agilidad de los cuerpos gloriosos nos parece que habría que clasificarla entre las gracias *gratis dadas* de tipo francamente milagroso, no entre los epifenómenos producidos por simple redundancia de la sobrenaturalización sublime del alma; ya que está manifiestamente fuera del orden normal de la gracia santificante—al menos durante el estado de viadores—, se ordena de suyo al bien de los demás y han sido, finalmente, poquísimos los santos que han gozado de esta gracia.

7) La bilocación

Vamos a estudiar ahora uno de los fenómenos más sorprendentes y maravillosos de la Mística y uno de los más difíciles de explicar: la bilocación.

846. 1. El fenómeno y casos históricos.—La bilocación consiste en la presencia simultánea de una misma persona en dos lugares diferentes. Se han dado numerosos casos en la vida de los santos. Los más notables se refieren al papa San Clemente, San Francisco de Asís, San Antonio de Padua, Santa Ludwina, San Francisco Javier, San Martín de Porres, San José de Cupertino, las Venerables María de Agreda e Inés de Langeac y San Alfonso de Ligorio. Por vía de ejemplo vamos a citar los casos de San José de Cupertino y de San Alfonso de Ligorio.

1.º San José de Cupertino asistió a la muerte de su madre en su pueblo natal sin abandonar el convento de Asís donde residía a la sazón. Estando ella a punto de expitar gritó con gran acento de dolor: «¡Oh Fr. José, hijo mío, ya no te veré más!» Al instante apareció una gran luz que iluminó la habitación, y la moribunda, viendo a su hijo, gritó de nuevo llena de júbilo: «¡Oh Fr. José, hijo mío!» Pero al mismo tiempo el bienaventurado se encontraba en Asís y salía, llorando, de su celda, encaminándose a la iglesia a orar. El padre guardián le encontró y preguntó la causa de su llanto. Su respuesta fue: «Mi pobre madre acaba de morir». La carta que llegó muy pronto confirmó la noticia; pero también se supo que el Santo había asistido personalmente a su madre moribunda. Todos estos hechos constan en el proceso de beatificación [30].

[29] Cf. I,53,1-3; Suppl. 84,3.
[30] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.13 n.11.

2.º He aquí el caso de San Alfonso de Ligorio tal como se lee en el proceso de canonización [31]:

«El 21 de septiembre de 1774, estando el venerable siervo de Dios en Arienzo, pequeña villa de su diócesis, cayó en una especie de desvanecimiento. Sentado en su sillón, permaneció cerca de dos días en dulce y profundo sueño. Uno de sus criados quiso despertarle, pero su vicario general, D. Juan Nicolás de Rubino, ordenó que le dejaran reposar, aunque sin perderle de vista. Despertándose por fin y llamando un poco con su campanilla, acudieron en seguida sus servidores. Viéndoles grandemente asombrados: —¿Qué es lo que pasa?, les preguntó. —¿Que qué pasa?, le respondieron ellos. —¡He aquí que hace dos días que no habéis hablado, ni comido, ni dado señal de vida! —Vosotros, dijo el siervo de Dios, me creíais dormido, pero no sabéis que he ido a asistir al papa, que acaba de morir. Poco después llegaba la noticia del fallecimiento de Clemente XIV, ocurrida el 22 de septiembre, a la una de la tarde; es decir, en el momento preciso en que el siervo de Dios había agitado la campanilla».

El Santo, en efecto, fue visto en ambos sitios a la vez por multitud de testigos de cuya seriedad no es lícito dudar.

Los hechos, pues, aparecen con todas las garantías de autenticidad que la crítica más severa puede exigir. El fenómeno es absolutamente cierto e indudable.

847. 2. **Explicación del fenómeno.**—Ningún otro fenómeno extraordinario de la Mística presenta tantas dificultades como éste para su explicación satisfactoria. Se han ensayado multitud de teorías, pero es preciso confesar que ninguna de ellas ha logrado producir la luz definitiva en torno a un problema lleno de oscuridad y de misterio.

No podemos entrar—dados los límites de nuestra obra—en el examen y crítica de las diferentes teorías propuestas para explicar el fenómeno [32]. Vamos a exponer únicamente la teoría que nos parece más aceptable, y que ha sido propuesta por los teólogos que siguen las directrices aristotélico-tomistas. Hela aquí en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª: La bilocación a base de la presencia circunscriptiva y simultánea de un mismo cuerpo en dos lugares distintos repugna absolutamente.

En efecto: es doctrina clara y expresa de Santo Tomás que la presencia *circunscriptiva* o *local* [33] de un mismo cuerpo en dos lugares a la vez envuelve contradicción; y no puede realizarse, por lo mismo, ni de potencia absoluta de Dios. He aquí las palabras del Doctor Angélico:

> «Estar localmente algún cuerpo en algún lugar, no es otra cosa que ser circunscrito y abarcado por ese lugar según la medida de las propias dimensiones. Pero lo que está comprendido en algún lugar, de tal manera está en ese lugar que nada de él está fuera de ese lugar. De donde afirmar que está localmente en ese lugar y, no obstante, decir que está en otro lugar *envuelve contradicción*. De donde, en la forma indicada, esto no puede ser hecho ni por el mismo Dios» [34].

[31] Cf. *Informatio, animadversiones et responsio supra virtutibus V.S.D. Alphonsi Mariae de Ligorio* (cit. por RIBET, *o.c.*, t.2 c.13 n.14).

[32] Algunas de ellas las expone RIBET en el lugar citado.

[33] Sabido es que la presencia *circunscriptiva* o local es la que corresponde a las cosas extensas o corpóreas: «Ex dictis patet *ubi* circumscriptivum rebus extensis seu corporibus tantum convenire» (cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.195).

[34] *Quaest. disput.* t.5 quodlib.3 q.1,2.—Cf. I,67,2; et *Contra Gentes* l.3 c.101 et 102.

La razón alegada por el Angélico es clarísima y no tiene vuelta de hoja. Pero para mayor abundamiento he aquí algunos de los absurdos y contradicciones que se seguirían de la presencia circunscriptiva de un mismo cuerpo en dos lugares distintos:

a) La medida de ese único cuerpo equivaldría a la medida de dos cuerpos iguales a él.

b) Estaría y no estaría a la vez todo entero en un mismo lugar.

c) Sería individuo y dividido a la vez.

d) Distaría de sí mismo.

e) Podría estar a la vez en dos posiciones distintas (arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, sentado y de pie, etc.).

Como todas estas cosas son evidentemente absurdas y contradictorias, hay que concluir con el Angélico que repugna absolutamente que un mismo cuerpo pueda estar *localiter vel circumscriptive* en dos lugares a la vez.

Objeción.—Contra esta doctrina del Angélico Doctor suele oponerse la de otros autores de nota que no encuentran imposible la multiplicación circunscriptiva o local. Esta teoría, sostenida por la mayoría de los filósofos franceses partidarios de la teoría leibniziana de la extensión y del espacio, compartida en España por Balmes [35], en Italia por Tongiorgi [36] y, entre los antiguos, por Suárez y Belarmino [37], afirma que no hay contradicción alguna en que un mismo cuerpo ocupe simultáneamente dos lugares por muy distantes que estén el uno del otro. Esto—dicen—será una cosa *extranatural*, dadas las condiciones actuales del espacio; pero no teniendo estas condiciones nada de absoluto ni de necesario, pueden ser cambiadas por una decisión libre del Creador, lo mismo que fueron establecidas y que perseveran por un acto libre de su voluntad. Para que la bilocación se produzca bastará que Dios levante la ley—libremente puesta y libremente mantenida—en virtud de la cual, para pasar de un sitio a otro, se deben atravesar los puntos intermedios que los separan. No se tendrá dificultad ninguna en entender esto si nos formamos una noción exacta de la presencia y de la distancia y si se reflexiona que un mismo ser puede ponerse en relación inmediata con muchos seres a la vez. Un ser está presente en un sitio mientras está u obra en él sin ningún intermediario y está más o menos distante de él según que los intermediarios que los separan y los unen sean más o menos numerosos. Y que un mismo ser—ya sea material o espiritual—pueda establecer múltiples relaciones de presencia con varios seres, no ofrece dificultad alguna: el alma está simultáneamente presente en todas las partes de su cuerpo y el punto central de la circunferencia está presente en el primer punto de cada uno de sus radios. Si, pues, la ley contingente de los intermediarios queda levantada, un ser podrá entrar simultáneamente en relación inmediata o de presencia con una multitud de puntos cualquiera que sea la distancia entre ellos y sin que esta distancia sea suprimida. La presencia simultánea del alma en todas las partes del cuerpo no destruye la distancia que separa los pies de la cabeza o un brazo del otro; y la presencia multiplicada de Jesucristo en tantos tabernáculos y altares no impide que estos tabernáculos y altares estén muy distantes entre sí.

Crítica.—A pesar de la aparente claridad y de lo facilísimamente que se explicaría de este modo el fenómeno de la bilocación, no podemos suscribir en modo alguno esta teoría. La presencia simultánea de un mismo cuerpo en dos lugares distintos *envuelve contradicción*, digan lo que quie-

[35] Cf. *Filosofía fundamental* l.3 c.33 n.259 (*Obras*, ed. BAC, t.2 p.401).
[36] Cf. *Inst. philosoph.* Cosmol. n.313 vol.2.
[37] Cf. Suárez, *De Euch.* d.48 sect.4 n.5; S. Belarmino, *De Sacram. Eucharist.* l.3 c.3 t.3 p.662.

ran los partidarios de ella. No solamente por el argumento clarísimo del Angélico Doctor que hemos expuesto más arriba, sino por la misma flojedad de los argumentos y ejemplos alegados por sus defensores. Veámoslo.

En primer lugar, parten del falso supuesto—defecto inicial de la escuela voluntarista—de que las leyes de la naturaleza fueron establecidas por la *voluntad* de Dios y no por su *inteligencia*, como afirma y prueba la escuela tomista siguiendo las huellas del Angélico Doctor [38]. Es cierto que Dios puede alterar o derogar accidentalmente las leyes de la naturaleza, pero con tal de que esta derogación no envuelva contradicción. Lo contradictorio *no puede ser hecho* ni de potencia absoluta de Dios. Sencillamente porque son cosas absurdas, quiméricas, que no tienen ni pueden tener realidad alguna fuera de nuestra imaginación.

No valen los ejemplos alegados para explicar la multilocación corporal. 1.º No el del alma presente en todas las partes del cuerpo, a quien informa, porque el alma no está presente en esas partes *localiter vel circumscriptive*, sino sólo *definitive*, como enseña la filosofía [39]. Y esa presencia *definitiva* no puede equipararse a la *circunscriptiva*, que es la única que pueden tener los cuerpos, como enseñan también los filósofos [40]. 2.º No vale tampoco el ejemplo del punto central de la circunferencia presente en el primer punto de todos los radios de la misma, porque éste es un mero juego de palabras, ya que todos esos puntos no son en realidad sino un solo y mismo punto que coincide con el centro de la circunferencia. No hay aquí multilocación ni nada que se le parezca. 3.º Es inválido también el ejemplo de Jesucristo en la Eucaristía, porque Cristo no está ni puede estar en la Eucaristía *localiter*, sino sólo *sacramentaliter*, con una ubicación especialísima que prescinde en absoluto de la extensión y del espacio. Está sencillamente «secundum modum substantiae», como explica Santo Tomás [41].

No valen, pues, ni los principios ni los ejemplos alegados por los partidarios de esta teoría. Es forzoso rechazarla [42].

Conclusión 2.ª: No pudiendo tener un mismo cuerpo una presencia real y circunscriptiva en dos lugares distintos, es forzoso que en uno de ellos no esté de esa manera, sino sólo representativa o aparentemente.

Esta conclusión no es más que una consecuencia lógica y obligada de la anterior. Si el cuerpo no puede estar realmente en los dos sitios, es forzoso que en uno de ellos lo esté tan sólo representativa o aparentemente, a menos de negar en absoluto la existencia del fenómeno bilocativo, que ha sido plenamente comprobado en multitud de casos cuya autenticidad no es lícito poner en duda.

Ahora bien: ¿En qué consiste esa representación y cuáles son las causas que la producen? Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

Conclusión 3.ª: Esa representación puede verificarse «sobrenatural», «preternatural» y acaso también «naturalmente».

Que pueda verificarse por intervención divina—sobrenaturalmente—o por intervención diabólica—preternaturalmente—, no ofrece dificultad alguna. Ya vimos más arriba que esta clase de representaciones, por condensación del aire o por otro procedimiento que ignoramos, no rebasa las fuerzas

38 Cf. I,14,8: «Utrum scientia Dei sit causa rerum» (cf. I,19,4).
39 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.312 y 531.
40 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.195.—Cf. S.TH., III,76,4.
41 Cf. III,76,5.
42 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.325-28.

de la naturaleza angélica—buena o mala—, ni mucho menos la potencia infinita de Dios. La dificultad está en que esa representación pueda verificarse también naturalmente. Pero vayamos por partes.

Examinemos los casos posibles:

1.º SOBRENATURALMENTE.—*Los fenómenos de bilocación sobrenatural se verifican por una representación sensible hecha milagrosamente por Dios en uno de los términos de la bilocación.*

He aquí cómo explica esta teoría uno de los que han estudiado más a fondo el problema de la bilocación [43]:

«La bilocación puede hacerse de dos maneras: o puramente en espíritu o bien en cuerpo y alma. Cuando se realiza únicamente en espíritu y va acompañada de aparición, la presencia de la persona es *física* en el punto de partida, o *término «a quo»*, y es puramente *representativa* allí donde la aparición tiene lugar, o sea donde el espíritu se representa visiblemente revestido de un cuerpo *(término «ad quem»)*.

Cuando la bilocación se hace en cuerpo y alma, la presencia de la persona es *física* allí donde el cuerpo y el alma se presentan y aparecen de una manera visible *(término «ad quem»)*, y es *representativa* en el sitio que la persona abandona *(término «a quo»)*.

En el primer caso, el cuerpo que el espíritu toma para hacerse visible a lo lejos *(término «ad quem»)* representa a la persona que físicamente está en otra parte; en el segundo caso, el cuerpo que parece permanecer en el *término «a quo»*, y que los circunstantes creen que no se ha movido para nada, no es más que una *representación* de la persona hecha por el ministerio de un ángel (o de otro modo desconocido por nosotros), mientras que la verdadera persona se ha trasladado en cuerpo y alma a la otra parte *(término «ad quem»)*.

Esta doble presencia, representativa, de un lado, y física, del otro, es *esencial* a la bilocación de cualquiera manera que ésta se verifique, sea en cuerpo y alma, sea puramente en espíritu, pero de manera visible. Es preciso también insistir en que esta doble presencia de que hablamos, la una física y la otra representativa, supone necesariamente, para constituir verdadera bilocación, la *traslación*, o paso real de la persona de un lugar a otro, ya sea en cuerpo y alma, ya al menos en espíritu. Si este paso real no tiene lugar, si la persona permanece toda entera en el lugar donde se encuentra y si, sin este paso o traslación, aparece al mismo tiempo en otra parte, no se trata de una verdadera bilocación: no es más que una simple aparición sobrenatural que Dios obra, ignorándolo la persona misma, ya sea por el ministerio de un ángel, ya de otra manera desconocida».

Esta es la explicación que a nosotros nos parece más aceptable del fenómeno de la bilocación. Se nos dirá que con ella recurrimos al milagro. Pero, si no hay ninguna otra manera razonable de explicar el fenómeno, ¿qué le vamos a hacer? ¿Acaso todos estos fenómenos extraordinarios de la Mística que venimos estudiando no están llenos de milagros? ¿Será lícito explicar esos otros fenómenos a base de una intervención sobrenatural de Dios, y no lo será tratándose de la bilocación, que es precisamente el más sorprendente y maravilloso?

¿Cómo se explica, pues, el fenómeno de la bilocación registrado en la vida de los santos? Hay que decir que en realidad no existe tal bilocación circunscriptiva. El santo permanece *localmente* en un solo lugar, y en el otro se verifica una representación sobrenatural hecha por Dios, y conocida por

[43] Cf. P. SERAFÍN, *Principes de Théologie Mystique* p.430. Citado por MÉRIC, *L'imagination et les prodiges* p.224-225.

el santo como referida a él mismo por un fenómeno de conocimiento sobrenatural.

Ahora bien: ¿Dónde se obra la representación? ¿Es en el lugar donde se produce la aparición o en el que la persona abandona para trasladarse corporalmente al otro lugar? Las dos cosas son posibles—en el segundo caso mediante una traslación corporal realizada por un fenómeno de *agilidad* sobrenatural, tal como lo hemos estudiado—; pero la sentencia más común es que la persona continúa en el lugar en que se encontraba, produciéndose la representación sobrenatural en el otro lugar. Esta era la opinión que tenía de sus propias bilocaciones la Venerable María de Agreda. En la relación escrita por ella misma se leen estas palabras: «Lo que me parece más cierto con relación al *modo* es que un *ángel aparecía allá bajo mi figura* y predicaba y catequizaba a los indios; y que el Señor me mostraba aquí, en la oración, lo que pasaba allá» [44].

Esta es—repetimos—la teoría que tiene mayores visos de probabilidad. Pero contra ella se han formulado objeciones que es menester examinar. He aquí las principales expuestas con toda su fuerza:

Primera objeción.—«Esta teoría explica la bilocación *negándola*. Porque, si el cuerpo *real* permanece tan sólo en uno de los dos extremos y en el otro no hay sino una *representación* del mismo, ¿dónde está la bilocación?»

Respuesta.—Esta teoría no destruye la bilocación, sino que la explica en la única forma posible. El objetante parte del supuesto de que para que exista verdadera bilocación es preciso que el cuerpo *real* esté en los dos lugares a la vez. Ahora bien: en este sentido, claro está que la teoría propuesta destruye la bilocación. Porque esa bilocación *real* que supone la presencia *circunscriptiva* del cuerpo en los dos lugares a la vez es absolutamente imposible y contradictoria, como hemos demostrado más arriba, de acuerdo con el Angélico Doctor. No cabe más bilocación que la puramente representativa en uno de los dos extremos. Y, esto no obstante, se trata de verdadera bilocación—en el único sentido verdadero que puede tener esta palabra—, puesto que el sujeto de la misma tiene conciencia *de que está actuando en los dos sitios;* no real y físicamente, puesto que esto es imposible, pero sí *realmente* en uno y *representativamente* en el otro de los dos lugares. Cosa que no ocurre en un simple fenómeno de *traslación*, puesto que en éste el sujeto tiene conciencia de que se *traslada corporalmente* al otro extremo, pero sin que quede huella ni rastro suyo en el término de partida que queda completamente vacío y abandonado tanto real como representativamente. En el fenómeno bilocativo, en cambio, el sujeto paciente tiene perfecta conciencia de que se *traslada corporalmente*—si la bilocación se verifica en cuerpo y alma—al término *ad quem*, pero quedando a la vez una representación suya en el término *a quo*, que, por lo mismo, a los ojos de los circunstantes no queda abandonado, aunque lo quede *realmente*. O al revés: en el caso de que la bilocación se verifique sólo en espíritu, el sujeto tiene conciencia de que permanece *realmente* en el término *a quo*, pero a la vez percibe su representación en el término *ad quem*, obrando en su nombre y como si se tratara de sí mismo [45].

De manera que la objeción que se nos pone no tiene fuerza ninguna, puesto que parte de un falso supuesto que nosotros no admitimos.

Segunda objeción.—«Cuando el fenómeno bilocativo se verifica por representación en el término *ad quem*, podría admitirse esa explicación como

[44] Cf. José Giménez Samaniego, *Vida de la Venerable María de Agreda* c.12. Citado por Ribet, *o.c.*, t.2 p.258.

[45] De esta manera, como hemos visto, explicaba sus propias bilocaciones la Venerable María de Jesús de Agreda, en la que se verificaron muchos casos de bilocación plenamente comprobados.

del todo necesaria para que se produzca el fenómeno, puesto que es ella —la representación—quien se mueve y actúa en ese término, mientras el cuerpo real permanece inactivo en el término *a quo;* pero cuando el fenómeno se realiza por verdadera traslación corporal al término *ad quem,* ¿qué hace esa representación inactiva en el término *a quo?* ¿Qué necesidad hay de hacer intervenir a Dios para producir un milagro que sólo tiene por finalidad la de producir en los que lo contemplan la *ilusión* de que están en presencia del cuerpo real del bilocado, siendo así que en realidad no se trata sino de su mera representación?»

Respuesta.—Muchas cosas se pueden contestar aquí. En primer lugar, no es cierto que esa representación en el término *a quo* esté siempre inactiva. Puede estarlo, y lo está de hecho, siempre que la bilocación se verifica estando el bilocado en éxtasis real o aparente; tanto es así, que el cuerpo representativo del bilocado aparece frecuentemente como sumido en un sueño profundo y a veces casi como muerto. Pero otras veces, en cambio, aparece el cuerpo representado *en perfecta actividad* en el término *a quo.* Si se trata de una persona religiosa, se la ve asistir al coro, rezar con los demás, moverse, etc., aunque puede advertirse claramente *que no está en estado normal,* que algo misterioso está pasando en aquel cuerpo que parece moverse como un autómata o semidormido. Pero, aun en los casos en los que el cuerpo representado está totalmente inactivo en el término *a quo* por haberse trasladado realmente el cuerpo físico al término *ad quem,* se explica perfectamente la razón de ser de esa representación inactiva. Es para lograr una finalidad importantísima, que puede presentar dos aspectos del todo distintos y opuestos:

a) Para ocultar el fenómeno a los demás. Habrá casos en que no convenga que los demás se enteren de que el cuerpo real se ha trasladado físicamente a otra parte para realizar allí el efecto o efectos sobrenaturales que Dios quiera hacerle realizar. Por eso queda en el término *a quo* la representación del cuerpo trasladado, que hace pensar a los circunstantes en un éxtasis más de los muchos que han presenciado en el sujeto paciente. Esto nos parece que ocurrirá en la mayoría de los casos cuando el paciente sea una religiosa de clausura; de lo contrario, se produciría en el monasterio un movimiento de turbación y escándalo al encontrarse de pronto con que había desaparecido misteriosamente un miembro de la comunidad.

b) Pero puede también ocurrir lo contrario: es posible que entre en los planes de Dios dar a conocer el fenómeno a todo el mundo para una mayor glorificación de su siervo o por otros fines altísimos de su sabiduría infinita. Y en este caso la representación en el término *a quo* tiene la misión de ofrecer a todos la prueba irrefutable del fenómeno. Porque, al comprobarse más tarde la presencia simultánea del paciente en los dos lugares—como ocurrió, v.gr., en los casos de San José de Cupertino y San Alfonso de Ligorio, que hemos citado más arriba—, aparece el fenómeno radiante e indiscutible a los ojos de todos.

Queda, pues, perfectamente justificada esa representación sobrenatural de la persona bilocada en cualquiera de los dos casos posibles en que se la puede considerar.

2.º PRETERNATURALMENTE.—El fenómeno bilocativo puede tener a veces, sin duda ninguna, un origen preternatural o diabólico. El demonio puede perfectamente—permitiéndolo Dios—encargarse de realizar la representación de la persona «bilocada» en uno de los términos de la bilocación. La explicación coincidiría con la de una simple aparición diabólica—por condensación y coloreamiento del aire o de otra forma cualquiera—, y la permisión divina no ofrece mayor dificultad que en la de otra cualquiera apari-

ción del espíritu de las tinieblas. El contexto o circunstancias que acompañan a esas bilocaciones será el único criterio diferencial para distinguirlas de las sobrenaturales, de acuerdo con las normas y reglas del discernimiento de los espíritus.

Más difíciles de explicar—por no decir del todo imposibles en el estado actual de las ciencias experimentales—son los casos que se citan de bilocaciones al parecer puramente naturales. Digamos tan sólo unas palabras sobre ello.

3.º NATURALMENTE.—¿Pueden las simples fuerzas de la naturaleza proyectar a lo lejos el *fantasma* del propio cuerpo y darle en el término *ad quem* consistencia ponderable, de manera que se le pueda ver y tocar por los que presencien el fenómeno? Tal es, nos parece, el verdadero enfoque del problema y ésa es la pregunta que habría que contestar para explicar la bilocación en la única forma posible a las simples fuerzas de la naturaleza. Porque, siendo del todo imposible y contradictoria la verdadera bilocación *corporal* o circunscriptiva, sólo a base de un *fantasma* emitido por el sujeto de la bilocación podría explicarse ésta *naturalmente* sin necesidad de recurrir a lo sobrenatural o preternatural.

Ahora bien: ¿Es posible a las fuerzas de la naturaleza la emisión del fantasma del propio organismo y su proyección al término *ad quem?* ¿Cómo se verifica la emisión y proyección de ese fantasma, de esa especie de «doble» de la persona que se va a bilocar? ¿Cuál es su naturaleza íntima, sus elementos constitutivos? ¿En virtud de qué misterio puede llegar a condensarse, a materializarse, a reproducir la imagen de la persona; en una palabra: a convertirse en algo palpable y corpóreo lo que parecía ser puramente ideal, impalpable e incorpóreo?

Entre el orden natural y el preternatural hay una zona inmensa, misteriosa, mal definida y casi del todo desconocida: la zona de lo maravilloso, de lo *supranormal*, dentro del orden puramente natural. Comprende un número considerable de fenómenos raros, irregulares, de características extrañas y misteriosas, que se rigen por leyes que nosotros desconocemos todavía. Estos fenómenos siguen, a veces, a una disposición natural hereditaria, a un desorden físico o moral, que viene a perturbar accidentalmente las leyes ordinarias de la materia o del espíritu, o a una causa extraña, que modifica las condiciones ordinarias de las relaciones entre el cuerpo y el alma.

Ahora bien: teniendo en cuenta todo esto, volvemos a preguntar: ¿es posible a la simple naturaleza la emisión y proyección de ese fantasma en las condiciones que acabamos de señalar? Creemos sinceramente que, a pesar del extraordinario desarrollo que han alcanzado en nuestros días las ciencias metapsíquicas, nadie puede contestar de una manera categórica y absoluta a esta pregunta. De hecho, todas las explicaciones intentadas hasta ahora no pasan de simples hipótesis y tanteos en el misterio. A nosotros nos parece preferible confesar llanamente nuestra impotencia para resolver esta cuestión. Los pretendidos casos de bilocación puramente natural que se citan por los autores sólo pueden explicarse, hoy por hoy, por una intervención preternatural o por un fenómeno de telepatía o de ilusión óptica.

8) Levitación

He aquí otro fenómeno maravilloso que no presenta, sin embargo, las dificultades del anterior para su explicación satisfactoria.

848. I. **El hecho.**—Como su nombre indica, consiste este fenómeno en la elevación espontánea, mantenimiento o desplazamiento en el aire del cuerpo humano sin apoyo alguno y sin causa natural visible.

Por lo regular, la levitación mística se verifica siempre estando el paciente en éxtasis. Si la elevación es poca, se la suele llamar *éxtasis ascensional*. Si el cuerpo se eleva a grandes alturas, recibe el nombre de *vuelo extático*. Y si empieza a correr velozmente a ras del suelo, pero sin tocar en él, constituye la llamada *marcha extática*.

849. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos en las vidas de los santos. Los principales son los de San Francisco de Asís, Santa Catalina de Siena, San Felipe Neri, San Pedro de Alcántara, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San Francisco Javier, Santo Tomás de Villanueva, San Pablo de la Cruz y, sobre todo, San José de Cupertino, que es, sin disputa, el primero de todos en esta manifestación extraordinaria de lo sobrenatural. En su proceso de canonización se registran más de setenta casos de levitación ocurridos sólo en la villa de Cupertino o sus alrededores; el número total fue muchísimo mayor. Se le vio volar bajo las bóvedas de la iglesia, sobre el púlpito, a lo largo de las murallas o delante de un crucifijo o imagen piadosa; planear sobre el altar o en torno del tabernáculo, sobre las copas de los árboles, sostenerse y balancearse como un pájaro ligero sobre las ramas debilísimas, franquear de un salto largas distancias. Una palabra, una mirada, el menor incidente relacionado con la piedad, le producían estos transportes. En una época de su vida llegaron a ser tan frecuentes que sus superiores hubieron de excluirle del cargo de hebdomadario en el coro, pues, en contra de su voluntad, interrumpía y perturbaba las ceremonias de la comunidad con sus vuelos extáticos. Dichos vuelos fueron perfectamente vistos y comprobados por multitud de personas, entre ellas por el papa Urbano VIII y el príncipe protestante Juan Federico de Brunswick, quien quedó tan impresionado por el fenómeno, que no solamente se convirtió al catolicismo, sino que tomó el hábito de la Orden franciscana, a la que pertenecía el Santo.

También es notabilísimo el caso de la Venerable sor María de Jesús de Agreda. En sus éxtasis, su cuerpo se hacía inmóvil, insensible, y se mantenía un poco elevado sobre la tierra, ligero como si hubiese perdido su peso material. Bastaba con soplarle ligerísimamente, aun desde lejos, para verle agitarse y balancearse como una ligera pluma [46].

850. 3. **Explicación del fenómeno.**—Cuando el fenómeno se realiza en los santos, tiene un origen evidentemente sobrenatural, aunque podría también verificarse por intervención diabólica, como veremos. La simple naturaleza no puede alterar las leyes de la gravedad, siempre fijas y constantes. «Los racionalistas—advierte Tanquerey [47]—han intentado explicar este fenómeno de un modo natural, ya por la aspiración profunda de aire en los pulmones, ya por una fuerza física desconocida, ya por la intervención de espíritus o de almas separadas; quiere esto decir que no han hallado explicación seria de ellos».

La explicación clásica de los autores católicos (López Ezquerra, Scaramelli, Ribet, etc.) es la de Benedicto XIV, recogida en estas tres conclusiones [48]:

1.ª La elevación en el aire bien comprobada no puede explicarse naturalmente.

2.ª No supera, sin embargo, las fuerzas del ángel ni del demonio, los cuales pueden levantar en vilo los cuerpos.

3.ª En los santos, ese fenómeno es *una participación anticipada del don de agilidad, propio de los cuerpos gloriosos.*

[46] Cf. Dr. Surbled, *o.c.*, p.609.
[47] Cf. *Teología ascética* n.1518.
[48] Cf. *De beatific.* l.3 c.49.

851. 4. **Sus falsificaciones.**—Sin embargo, aunque esta explicación sea plenamente satisfactoria y nada deje que desear, hay que tener en cuenta que es éste uno de los fenómenos sobrenaturales que más fácilmente se pueden falsificar, no sólo por la acción preternatural diabólica, sino incluso por los mismos extravíos de la patología humana. Vamos, pues, a dividir estas falsificaciones en dos grupos: naturales y preternaturales.

a) FALSIFICACIONES NATURALES.—Los casos más interesantes hay que buscarlos en la patología. En las crisis del *tétanos*, las fuerzas de los enfermos se centuplican, y a veces se les ve elevarse en el aire, por encima de las camas y de las mesas. «Nosotros mismos—escribe el Dr. Surbled, de quien tomamos los datos que citamos [49]—hemos visto a uno dar un brinco en su cuarto y trepar por una lámpara con apariencia de verdadero volador. En las fiebres graves con delirio, especialmente en la fiebre tifoidea, puede observarse el mismo fenómeno. Una de nuestras enfermas, en los accesos frenéticos, se elevaba a alturas increíbles, hasta el techo, con ligereza desconcertante».

El histerismo ofrece casos verdaderamente sorprendentes. «El período de contracciones *clónicas* de las crisis histéricas—añade el Dr. Surbled—se caracteriza por sus movimientos, tan bruscos como poderosos. La enferma se eleva súbitamente, como empujada por un resorte, y su cuerpo rígido y como de una pieza salta de la tierra y se lanza al aire, volviendo a caer y rebotando de nuevo sin parar hasta quince o veinte veces. Hay lanzamientos de una rapidez sorprendente; saltos verdaderamente prodigiosos».

Explicación de estos hechos.—Se trata de simples actos de agilidad o de acrobacia, determinados por la violencia de las crisis nerviosas, sin relación alguna con la levitación sobrenatural o preternatural. Es muy fácil distinguir estos casos patológicos de los sobrenaturales. En sus crisis más violentas, ningún enfermo, ninguna histérica, llega a ascender *lenta* y *gradualmente* por el aire fuera de todo apoyo, a mantenerse inmóvil, a permanecer suspendido entre cielo y tierra y a guardar por largo tiempo, lejos del suelo, una posición totalmente contraria a las leyes del equilibrio y de la gravedad. Todas éstas son condiciones necesarias para constituir una verdadera levitación, y todas ellas—o al menos en su conjunto—escapan manifiestamente a las simples fuerzas de la naturaleza aun exacerbada por lo morboso y patológico.

b) FALSIFICACIONES PRETERNATURALES.—Más difíciles de distinguir son las falsificaciones preternaturales. No solamente porque el demonio puede reproducir el fenómeno con todas las apariencias externas exigidas para la levitación sobrenatural, sino porque su acción cabe—permitiéndolo Dios—hasta en los mismos santos y personas de comprobada y sólida piedad. Como norma de discernimiento habrá que recurrir a la de los *efectos* que produce en el alma el fenómeno.

Es evidente que el demonio no puede alterar las leyes de la naturaleza, toda vez que ni los ángeles buenos pueden hacerlo. Sólo Dios, autor de esas leyes, puede suspenderlas o derogarlas en algún caso particular. El demonio no puede suspender la ley de la gravedad, pero puede simular los milagros de este género por el concurso *invisible* de sus fuerzas naturales. Así se explican—cuando son diabólicos—los desplazamientos y elevación de objetos inanimados, la marcha y la suspensión sobre las aguas, los vuelos y las traslaciones rápidas, etc. La mayoría de los fenómenos espiritistas

[49] Cf. DR. SURBLED, *o.c.*, p.607s.

—cuando no se deben al fraude y al engaño de los *mediums*, frecuentísimamente comprobados—hay que atribuirlos a esta acción preternatural diabólica [50].

9) Sutileza

852. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en el paso de un cuerpo a través de otro. Supone, en el momento del tránsito, la *compenetración* o coexistencia de los dos cuerpos en un mismo lugar.

853. 2. **Casos históricos.**—Este prodigio tiene su prototipo en la persona divina de Nuestro Señor Jesucristo cuando en la tarde del mismo día de su gloriosa resurrección y ocho días después se presentó ante sus discípulos estando las puertas cerradas: «ianuis clausis» (Io 20,19-26). Se citan también varios casos en las vidas de los santos. Es célebre el de San Raimundo de Peñafort entrando en su convento de Barcelona estando las puertas cerradas [51]. De otros santos se citan hechos similares.

854. 3. **Explicación del fenómeno.**—Todos los autores están conformes en que este fenómeno, cuando se da, tiene que ser necesariamente sobrenatural. No puede ser natural ni siquiera preternatural, ya que la compenetración de los cuerpos supone un milagro tan grande, que sólo puede explicarse haciendo entrar en juego la omnipotencia misma de Dios.

En efecto: sabido es que el efecto formal *primario* de una cosa no puede suprimirse sin que quede suprimida la cosa misma. Es evidente con sólo tener en cuenta la índole o naturaleza del efecto formal primario o constitutivo *esencial*, que se define por los filósofos aquello sin lo cual no puede concebirse una cosa, y cuya supresión suprime la cosa misma: «id sine quo omnino res concipi non potest, et quo sublato tollitur ipsa res» [52].

Ahora bien: el efecto formal primario o razón formal de la *cantidad* es el orden de las partes en el todo: «ordo partium *in toto*», dicen los filósofos. Este efecto formal no puede ser suprimido—ni siquiera de potencia absoluta de Dios—sin que se suprima la cantidad misma.

Pero, además de este efecto primario o esencial, tiene la cantidad otro efecto formal *secundario*, que es el *ubi* y el *situs*, o sea el orden de las partes en el lugar: «ordo partium *in loco*». Este efecto secundario es *realmente* distinto y separable del primario al menos de potencia absoluta de Dios.

A base de estos principios, fundamentales en la filosofía aristotélico-tomista, ya tenemos la clave de la solución. Vamos a exponerla en tres conclusiones.

Conclusión 1.ª: Los cuerpos son naturalmente impenetrables, de donde se deduce que el fenómeno de la «sutileza» es naturalmente imposible.

La razón es clarísima. El efecto secundario de la cantidad es el orden de las partes en el lugar, que lleva consigo la *impenetrabilidad* natural.

Pero téngase presente que pueden distinguirse dos clases de impenetrabilidad: interna y externa o local. La impenetrabilidad interna sigue al efecto *primario* de la cantidad, y suprimirla equivaldría a suprimir la cantidad misma. La externa, en cambio, sigue al efecto *secundario* de la cantidad (que es la distribución de las partes en el *lugar*), que puede ser suspendido por

[50] Cf. FARGES, *Les phénomènes mystiques* t.2 c.3 a.2; HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Buenos Aires 1946).

[51] Cf. *Brev. Rom.*, 23 ianuari, lect.6: «... suum coenobium, ianuis clausis, fuerit ingressus».

[52] Cf. GREDT, o.c., t.1 n.316.

la omnipotencia divina sin que desaparezca la cantidad. Tal es el caso de la Eucaristía; según enseña la fe, está en ella el cuerpo adorable de Jesucristo con toda su cantidad dimensiva; sin embargo, no ocupa lugar, por haberse suspendido, en virtud de un milagro estupendo, el efecto formal *secundario* de la cantidad. De donde:

Conclusión 2.ª: No repugna que los cuerpos puedan compenetrarse sobrenaturalmente.

Lo acabamos de probar. De donde hay que concluir que la no repugnancia del fenómeno de la sutileza puede demostrarse por la filosofía a la luz de la simple razón natural [53].

Conclusión 3.ª: Esta compenetración sobrenatural se verifica por un verdadero milagro realizado por Dios, no por una simple participación anticipada y transitoria de la sutileza del cuerpo glorioso.

Esta es la explicación que da Santo Tomás incluso para el caso de Nuestro Señor Jesucristo resucitado. Según el Doctor Angélico, la sutileza del cuerpo glorioso no le confiere el poder de penetrar los cuerpos, sino que se requiere para ello un milagro de la omnipotencia divina [54].

N.B.—No es preciso señalar normas de discernimiento para este fenómeno. No pudiendo verificarse natural ni preternaturalmente, basta comprobarlo *con certeza* para poder fallar, sin más averiguaciones, sobre su sobrenaturalidad manifiesta.

10) Luces o resplandores

855. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en cierta claridad resplandeciente que irradian a veces los cuerpos de los santos, sobre todo durante las horas de la contemplación y éxtasis.

856. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos. Ya en la Sagrada Escritura constan los de Moisés al descender del Sinaí y el de Nuestro Señor Jesucristo en la cumbre del Tabor [55].

Entre los santos se produjo el fenómeno—ente otros muchos—en San Luis Beltrán, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Paula, San Felipe Neri, San Francisco de Sales, San Carlos Borromeo, el santo Cura de Ars, etcétera, etc. Es uno de los fenómenos más frecuentes entre los grandes místicos.

857. 3. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a darla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Se dan casos de fosforescencia animal.

Tales son, v.gr., los de ciertos insectos—luciérnagas o gusanos de luz—, ciertas bacterias, como las que contaminan las carnes o el pescado y los hacen luminosos en la oscuridad; protozoarios (fosforescencia del mar); vegetales (champiñones y algas); los pólipos; ciertos pescados, provistos de órganos luminosos y hasta de verdaderos fanales de luz sobre la cabeza, etc.

Es evidente que este hecho de la fosforescencia animal nada tiene que

53 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.415-24.
54 Suppl. 83,2; cf. III,54,1 ad 1; 57,4 ad 2; I,67,2 c.—*C. Gent.* III,101-102; *Quodl.* I,10,1.
55 Cf. Exod 34,29-35; Mt 17,2.

ver con los fenómenos de luminosidad observados en la persona de los santos. La fotogenesia animal requiere humedad, una temperatura favorable y oxígeno para la vida celular (aunque acaso no para la luminosidad misma). Está bajo la dependencia del sistema nervioso; la excitación a distancia la aumenta; los anestésicos (éter, cloroformo, etc.) la disminuyen; la estricnina la estimula, etc. Nada de esto aparece en los fenómenos de luminosidad mística. No es posible confundir unos con otros [56].

Conclusión 2.ª: Se han comprobado fenómenos luminosos en las sesiones espiritistas.

Consisten generalmente en una especie de fuegos fatuos flotantes en el aire a poca distancia del *medium*. Tan pronto parecen verse claramente delante, como velados a través de una cortina. Suben, bajan van a derecha e izquierda, etc.

No es posible confundir estos hechos con los fenómenos sobrenaturales. Por de pronto se verifican siempre en el aire, jamás en el rostro o en el cuerpo de los *mediums*. Tan sólo una de ellas—miss Burton—presentó en cierta ocasión una saliva fosforescente, que podría relacionarse con el *mucus* luminoso de los moluscos.

La explicación de estos hechos habrá que buscarla la mayoría de las veces en el fraude y el engaño. Es facilísimo provocar en el aire ciertos fenómenos pirotécnicos, teniendo en cuenta, sobre todo, el ambiente de semioscuridad y de misterio en que suelen desarrollarse las sesiones espiritistas. El famoso grito «Meno luce, meno luce!», de Eusapia Paladino, es todo un poema para explicar la naturaleza de estos pretendidos «prodigios» espiritistas.

Conclusión 3.ª: Estos fenómenos luminosos pueden ser producidos por influencia diabólica.

Es evidente. Se trata de algo entitativamente *natural*—la luz—, cuya producción no trasciende las fuerzas de la naturaleza angélica. El demonio tiene, sin duda, infinidad de recursos naturales para proyectar en el rostro o cuerpo de la persona escogida un foco de luz que dé la sensación aparente del fenómeno que venimos estudiando, ya sea produciendo efectivamente esa luz mediante una acción invisible, que, por lo mismo, pasaría inadvertida por los circunstantes, ya produciendo en la retina de éstos la ilusión óptica del fenómeno.

En todo caso, las reglas de discernimiento serán las mismas de siempre. Habrá que examinar en cada caso si la persona de la que salen esos rayos es virtuosa y santa; si se produce durante un acto religioso, un éxtasis, un sermón, una oración o después de comulgar; si es resultado de los efectos de la gracia, de conversiones duraderas, etc.; si es sólo una centella brevísima, a la manera de chispa eléctrica, o si se prolonga el fenómeno por tiempo notable o se repite muchas veces; si en todo el conjunto de circunstancias que rodean al fenómeno y a la persona que lo experimenta nada hay desedificante, nada que trascienda a vanidad, orgullo, superchería, etc., sino que, por el contrario, todo es serio, religioso, edificante, santo, sobrenatural.

[56] Cf. Dr. Henri Bon, *o.c.*, p.268-9.

Conclusión 4.ª: Los fenómenos de luminosidad comprobados en la persona de los santos no pueden explicarse naturalmente. Son una especie de irradiación exterior de la intensa sobrenaturalización alcanzada por el alma o una comunicación anticipada de la claridad del cuerpo glorioso.

Esta conclusión tiene dos partes y hay que probarlas por separado.

PRIMERA PARTE.—Que el fenómeno no puede explicarse naturalmente, es cosa clara. Ya hemos visto las características de la fosforescencia animal y los «resultados» obtenidos en las sesiones espiritistas. Unas y otros distan infinitamente de los fenómenos observados en los místicos. Luego, suponiendo que no se trata de fenómenos diabólicos, su origen tiene que ser sobrenatural.

SEGUNDA PARTE.—Se les puede considerar como un efecto de la divinización del alma y de su predominio sobre el cuerpo. Es una ley del compuesto humano que el alma proyecte sobre la carne sus propios reflejos. Cuando el alma está sometida al imperio de los sentidos, el exterior del hombre refleja claramente esta vergonzosa esclavitud. Si la vida sobrenatural reina esplendorosa en el interior, la expresión externa se vuelve pura, luminosa, resplandeciente, como la hoguera divina de donde dimana.

Sin embargo, hemos de confesarlo: si se trata de verdadera luz material no basta esta influencia del alma sobre el cuerpo para explicar el fenómeno. En las condiciones actuales, el alma puede por su propia virtud hacer resplandecer sobre sus órganos algo de su pureza, de su serenidad, de sus iluminaciones íntimas; pero no podrá—sin salir del orden actual de la naturaleza humana—derramar sobre ellos verdaderos rayos de luz material visible a los ojos de todos. Es preciso para explicar el fenómeno en toda su amplitud levantar la mirada más arriba y ver en él, anticipadamente, una irradiación gloriosa de la claridad de los bienaventurados [57].

11) El perfume sobrenatural

858. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno—conocido técnicamente con el nombre de *osmogenesia*—en cierto perfume de exquisita suavidad y fragancia que se escapa a veces del cuerpo mortal de los santos o de los sepulcros donde reposan sus reliquias. Acaso permite Dios este segundo aspecto del fenómeno como símbolo del «buen olor» de las virtudes heroicas que practicaron sus fieles servidores.

859. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos entre los santos. Los más notables son los de Santa Ludwina, Santa Catalina de Ricci, San Felipe Neri, San Gerardo María Mayela, San Juan de la Cruz, San Francisco de Paula, Santa Rosa de Viterbo, Santa Gema Galgani y, sobre todo, San José de Cupertino, que en este fenómeno—lo mismo que en el de la levitación—va a la cabeza de todos.

Vamos a describir un poco el caso de este último tal como lo resume el doctor Bon en su obra citada:

«El P. Francisco de Angelis—uno de los testigos del proceso de beatificación—declara que no podía comparar el perfume que exhalaban su cuerpo y sus vestidos más que al del relicario que contenía los restos de San Antonio de Padua. El P. Francisco de Levanto lo comparaba al del breviario de Santa Clara de Asís, conservado en la iglesia de San Damián.

[57] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.29 n.6.

Todas las personas cerca de las cuales pasaba nuestro Santo sentían este olor mucho tiempo después que él se había alejado. Su habitación estaba impregnada; se adhería a los muebles y penetraba en los corredores del convento; de suerte que los que querían visitarle, sin conocer su celda, podían distinguirla fácilmente por este olor, que era de tal modo penetrante, que se comunicaba por mucho tiempo a los que le tocaban o aun a los que le visitaban; así, el P. De Levanto lo conservó durante quince días después de una visita que le hizo en su celda, aunque no dejaba cada día de lavarse. La celda del Santo conservó este buen olor durante doce o trece años...; se adhería de tal modo a sus hábitos, que ni el jabón ni la lejía podían quitarlo. Se comunicaba a los hábitos sacerdotales que había llevado y a los armarios en que se guardaban. Este olor no producía ningún efecto desagradable incluso a los que no podían sufrir perfume alguno; por el contrario, les parecía suave en extremo» [58].

Entre los santos cuyas reliquias o sepulcros han exhalado suaves olores se citan a San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán, Santo Tomás de Aquino, San Raimundo de Peñafort, Santa Rosa de Lima, Santo Tomás de Villanueva, Santa Teresa; Santa Francisca Romana, la Beata Catalina de Raconixio y muchos más.

860. 3. **Naturaleza del perfume.**—Generalmente se trata de un aroma singular que no tiene nada de común ni parecido a los perfumes de la tierra. Los testigos que los experimentaron agotan todas las analogías y semejanzas para dar a entender la suavidad y fragancia de este perfume misterioso, y acaban por decir que se trata de un aroma inconfundible, que no tiene nada comparable sobre la tierra.

Hay un hecho histórico a este respecto. El perfumero de la corte de Saboya fue enviado al convento de la Bienaventurada María de los Angeles para intentar reconocer la naturaleza del olor que exhalaba la sierva de Dios. Hubo de confesar que no se parecía a ninguno de los perfumes de acá abajo. Las religiosas, sus compañeras, solían llamarle «olor de paraíso o de santidad» [59].

861. 4. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a darla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: El fenómeno de los aromas exhalados por los santos no puede explicarse naturalmente.

El cuerpo humano en estado normal despide de sí un olor que varía según las razas, sexo, pigmentación cutánea y pilosa y clase de alimentación. Pero, en conjunto, todos estos olores son poco agradables, y por eso se trata de atenuarlos o encubrirlos con los cuidados de la higiene y el empleo de perfumes. En el estado de enfermedad, estos olores se acentúan o modifican—olor de fiebre—, prescindiendo de los olores netamente patológicos: bromidrosis plantar, ocena, etc. [60]

¿Cómo, pues, el cuerpo humano podrá producir por su virtud natural los suaves efluvios que exhalan los cuerpos de los santos a veces en plena enfermedad y aun después de muertos? El gran pontífice Benedicto XIV, con su profunda sabiduría y buen sentido, escribe en su obra tantas veces citada: «Que el cuerpo humano pueda naturalmente *no oler mal*, es muy posible; pero que *huela bien* está por encima de sus fuerzas naturales, como enseña la experiencia. Por consiguiente, si el cuerpo humano, corrompido

[58] Cf. Dr. Bon, *o.c.*, p.270.
[59] Cf. Riret, *o.c.*, t.2 c.27 p.571-2.
[60] Cf. Dr. Bon, *o.c.*, p.271.

o incorrupto, en putrefacción o sin ella..., exhala un olor suave, persistente, que no moleste a nadie, sino que parezca agradable a todos, hay que atribuirlo a una causa superior y hay que pensar en un milagro» [61].

Si a esto añadimos los efectos sobrenaturales que suele producir el fenómeno en el alma de los que lo perciben—devoción, paz, impulsos de santificación, etc.—, habremos puesto fuera de duda la sobrenaturalidad del mismo.

Pero, no obstante, hay que asegurarse bien antes de dar el fallo definitivo, porque, como vamos a ver, el demonio podría engañarnos fácilmente.

Conclusión 2.ª: El fenómeno puede tener a veces una causa preternatural diabólica.

La razón es la misma que hemos dado al explicar el fenómeno de las luces o resplandores. El olor, bueno o malo, es una cosa entitativamente *natural*, que puede ser producida por el demonio, ya provocando directamente el perfume con su acción invisible sobre la materia corporal, ya por lo menos excitando en la mucosa pituitaria la sensación subjetiva de ese olor.

Aunque de hecho los suaves olores son raros en el mundo de la abyección, no falta algún ejemplo histórico para ponernos en guardia. Entre las numerosas artimañas que el demonio hizo entrar en juego para inspirar al Bienaventurado Jordán de Sajonia pensamientos de vanagloria, fue una la de provocar una emanación deliciosa que se escapaba de sus manos y embalsamaba todo el convento. Pero, habiendo rogado el santo religioso al Señor que le hiciera conocer de dónde venía aquel olor, supo por revelación que se trataba de un ardid de Satanás para tentarle de vanidad y complacencia en sí mismo. A partir de aquel momento, el olor desapareció completamente [62].

Conclusión 3.ª: Los suaves aromas que exhalan los santos son una consecuencia espontánea del estado de divinización del alma o una comunicación anticipada de las perfecciones del cuerpo glorioso.

Sería preciso cerrar los ojos a la luz—advierte Ribet [63]—para desconocer el carácter sobrenatural de tales maravillas. La gracia íntima, sin duda, es la razón de esas emanaciones deliciosas, como observan las actas de la canonización de Santa Teresa [64]. Cuando Dios penetra y reina en un alma, no solamente la purifica, la ilumina, la enciende y embalsama, sino que tiende a irradiar al exterior estas bienhechoras influencias. Y como el hombre no se eleva al mundo invisible sino con ayuda de las impresiones sensibles, Dios impresiona los sentidos para advertir al hombre su presencia. El olor de santidad que exhalan de sí los santos no es más que una de esas advertencias divinas.

En cuanto a que esta suavidad y fragancia sea una participación anticipada de las cualidades del cuerpo glorioso, no puede probarse apodícticamente, pero es muy probable y racional que así sea. En este punto hacemos nuestras las siguientes palabras del R. P. Menéndez-Reigada:

«Los teólogos no consignan como dote del cuerpo glorificado el exhalar suavísimo perfume; mas es de creer que así suceda, pues en el cielo, después de la resurrección de la carne, todos los sentidos gozarán por participación de la gloria del alma; y el olfato no podrá recrearse sino con suaves olores,

[61] Cf. Benedicto XIV, *o.c.*, l.4 p.1.ª c.31 n.24.
[62] Cf. Ribet, *o.c.*, t.3 c.7 n.7.
[63] Cf. Ribet, *o.c.*, t.2 c.27 n.7.
[64] Cf. BB., 15 oct. t.55 n.1130.

que emanarán de los mismos cuerpos bienaventurados. No es extraño, pues, que ya en esta vida los que ya viven más en el cielo que en la tierra participen un poco de esa propiedad por irradiación del alma semiglorificada»[65].

CONCLUSION

862. En esta cuarta y última parte de nuestra obra hemos querido hacer un esfuerzo para contribuir con nuestra modesta aportación a esclarecer un poco uno de los campos de la Mística más sañudamente perseguidos por los incrédulos y racionalistas, enemigos de todo cuanto puede trascender el orden puramente natural y los derechos inalienables de la diosa razón. A pesar de la sinceridad absoluta con que hemos procedido a todo lo largo de nuestro estudio y de la facilidad con que hemos admitido cualquier sugerencia o teoría verdaderamente científica que pudiera explicar suficientemente alguno de estos maravillosos fenómenos sin salir de la esfera y orden puramente naturales, nos parece haber podido demostrar, en no pocas ocasiones, que la naturaleza francamente prodigiosa de multitud de hechos plenamente comprobados reclamaba con exigencia abrumadora el recurso a lo sobrenatural como única explicación posible en la producción de esos fenómenos. Una vez más hemos podido comprobar que al margen y por encima del orden natural existe todo un mundo de realidades sobrenaturales, que se imponen por su propia trascendencia soberana y nos muestran la infinita Majestad de aquel Dios que, si es grande y admirable en las alturas del firmamento como Autor del orden natural, es más grande y admirable todavía como Autor del orden sobrenatural, derrochando los tesoros de su bondad y sabiduría infinitas sobre las almas y los cuerpos de sus grandes amigos.

[65] *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nt.K p.386.

I N D I C E A N A L I T I C O

Páginas

Prólogo del Rvdmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O. P. XI
Nota del autor XXXIII
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor XXXVII
Carta del P. Philipon al autor XXXVIII
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque XL
Resumen histórico-bibliográfico I

INTRODUCCION GENERAL

1. Nociones previas de terminología 27
2. Naturaleza de la Teología de la perfección cristiana 29
   a) El nombre 29
   b) Relaciones con las otras ramas de la Teología 30
   c) Extensión o campo 31
   d) Definición 34
3. Importancia y necesidad 37
4. Modo de estudiarla 38
5. Método 39
6. Fuentes 41
   A. Fuentes teológicas 41
   B. Fuentes experimentales 43
7. División 45

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CRISTIANA

CAPÍTULO I.—*El fin de la vida cristiana* 47
   1. La gloria de Dios, fin último y absoluto 47
   2. La santificación del alma, fin próximo y relativo 50

CAPÍTULO II.—*La Santísima Trinidad* 51
   Art. 1.—La vida íntima de Dios 51
   Art. 2.—La inhabitación trinitaria en el justo 55
      1. Existencia 55
      2. Naturaleza 56
      3. Finalidad 59
      4. Modo de vivir el misterio de la inhabitación 65

CAPÍTULO III.—*La configuración con Jesucristo* 70
   Art. 1.—El misterio de Cristo 71
      1. Jesucristo, Camino 71
      2. Jesucristo, Verdad 74

Páginas

Prólogo del Rvdmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O. P. XI
Nota del autor XXXIII
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor XXXVII
Carta del P. Philipon al autor XXXVIII
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque XL
Resumen histórico-bibliográfico I

INTRODUCCION GENERAL

1. Nociones previas de terminología 27
2. Naturaleza de la Teología de la perfección cristiana 29
   a) El nombre 29
   b) Relaciones con las otras ramas de la Teología 30
   c) Extensión o campo 31
   d) Definición 34
3. Importancia y necesidad 37
4. Modo de estudiarla 38
5. Método 39
6. Fuentes 41
   A. Fuentes teológicas 41
   B. Fuentes experimentales 43
7. División 45

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CRISTIANA

CAPÍTULO I.—*El fin de la vida cristiana* 47
   1. La gloria de Dios, fin último y absoluto 47
   2. La santificación del alma, fin próximo y relativo 50

CAPÍTULO II.—*La Santísima Trinidad* 51
   Art. 1.—La vida íntima de Dios 51
   Art. 2.—La inhabitación trinitaria en el justo 55
      1. Existencia 55
      2. Naturaleza 56
      3. Finalidad 59
      4. Modo de vivir el misterio de la inhabitación 65

CAPÍTULO III.—*La configuración con Jesucristo* 70
   Art. 1.—El misterio de Cristo 71
      1. Jesucristo, Camino 71
      2. Jesucristo, Verdad 74

Páginas

a) En su persona 74
b) En sus obras 75
c) En su doctrina 76

3. Jesucristo, Vida 77
a) Como causa meritoria de la gracia 77
b) Como causa eficiente 78
c) Como fuente de vida sobrenatural 78

Art. 2.—Cómo vivir el misterio de Cristo 82

CAPÍTULO IV.—*La Virgen María y nuestra santificación* 88

1. Fundamento de la intervención de María en nuestra santificación 89
2. Oficio de María en nuestra santificación 90
3. La verdadera devoción a María 93
4. Principales devociones marianas 94
5. Métodos de vida mariana 96
a) La santa esclavitud mariana 96
b) La piedad filial mariana 98

CAPÍTULO V.—*La Iglesia, cuerpo místico de Cristo* 100

1. Idea general 101
2. Cristo, cabeza del cuerpo místico 106
3. El cristiano, miembro del cuerpo místico de Cristo 108

SEGUNDA PARTE

EL ORGANISMO SOBRENATURAL Y LA PERFECCIÓN CRISTIANA

CAPÍTULO I.—*Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural* 112

Nociones previas 112
1. La vida natural del hombre 112
2. La vida sobrenatural 113

Art. 1.—La gracia santificante 114
1. Nociones previas de psicología 114
2. La gracia santificante en sí misma 115
1) Naturaleza de la gracia santificante 115
2) Sujeto de la misma 119
3) Efectos 120

Art. 2.—Las potencias sobrenaturales 125
I. Las virtudes infusas 126
1. Existencia y necesidad 126
2. Naturaleza 127
3. Diferencias entre las virtudes naturales y sobrenaturales. 128
4. Propiedades generales de las virtudes infusas 129
5. División 131
A. Las virtudes teologales 131
1) Existencia 131
2) Naturaleza 132

Páginas

3) Número 133
4) Orden entre ellas 133
5) Sujeto 134

B. Las virtudes morales 134

1) Existencia 134
2) Naturaleza 135
3) Número 136

Las virtudes cardinales 136

1) Naturaleza 136
2) Número 138

Cuadros sinópticos 139

La prudencia y sus derivadas 139
La justicia y sus derivadas 140
La fortaleza y sus derivadas 142
La templanza y sus derivadas 142

II. Los dones del Espíritu Santo 144

1. Nociones previas 144
2. Existencia 146
3. Número 152
4. Naturaleza 154
5. Distinción específica de las virtudes infusas 156
6. ¿Admiten un doble modo de operación? 164
7. Necesidad de los dones 168
8. Relaciones mutuas 176
9. Relaciones con las virtudes infusas 178
10. Relaciones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas 179
11. Duración 181
12. Síntesis de la doctrina general sobre los dones 182

Art. 3.—Las gracias actuales 183

1. Naturaleza 183
2. Necesidad 184
3. División 185
4. Oficios y funciones 186

CAPÍTULO II.—*La perfección cristiana* 187

1. De la perfección en general 187

a) Sentido etimológico 187
b) Sentido real 187

2. Naturaleza de la perfección cristiana 188
3. Obligatoriedad de la perfección cristiana 202

a) Sentido y prueba de la obligatoriedad general 202
b) Obligatoriedad especial para el sacerdote y el religioso 205
c) ¿Es obligatoria la práctica de lo más perfecto? 208
d) Concepto de imperfección 210

4. Los grados de la perfección cristiana 212
5. Si la perfección cristiana es posible en esta vida 214
6. La perfección cristiana y la predestinación 217
7. Lo que supone siempre la perfección cristiana 219

Páginas

CAPÍTULO III.—*Naturaleza de la mística* 224

1. Introducción y cuestiones de método 224
2. El constitutivo esencial de la mística 228
   A. Estado actual de la cuestión 228
      Benedictinos 229
      Dominicos 230
      Carmelitas 232
      Jesuitas 235
      Autores independientes 237
   B. Síntesis teológica 241
3. Cuestiones complementarias 251

CAPÍTULO IV.—*Relaciones entre la perfección cristiana y la mística* 256

1. Planteamiento e importancia de la cuestión 256
2. Sentido de la cuestión 257
3. Conclusiones 258

TERCERA PARTE

EL DESARROLLO NORMAL DE LA VIDA CRISTIANA

Introducción 271
Idea general del desarrollo de la vida cristiana 273

LIBRO I.—**Aspecto negativo de la vida cristiana** 280

CAPÍTULO I.—*La lucha contra el pecado* 281

Art. 1.—El pecado mortal 281
1. Los pecadores 281
   a) Los pecados de ignorancia 282
   b) Los pecados de fragilidad 283
   c) Los pecados de indiferencia 283
   d) Los pecados de malicia 283
2. El horror al pecado mortal 285
Advertencias al director espiritual 285

Art. 2.—El pecado venial 286
1. Naturaleza 287
2. División 287
3. Malicia 288
4. Efectos 290
5. Medios de combatirlo 292

Art. 3.—La imperfección 292

CAPÍTULO II.—*La lucha contra el mundo* 297

1. Qué es el mundo 297
2. Modo de combatirlo 298

CAPÍTULO III.—*La lucha contra el demonio* 301

Art. 1.—La tentación 301

Páginas

1. Psicología de la tentación..... 302
2. Conducta práctica ante ella..... 305

Art. 2.—La obsesión diabólica..... 308
1. Naturaleza..... 308
2. Clases..... 309
3. Causas..... 310
4. Conducta práctica del director..... 311

Art. 3.—La posesión diabólica..... 313
1. Existencia..... 313
2. Naturaleza..... 314
3. Señales..... 317
4. Causas..... 319
5. Remedios..... 321
6. Los exorcismos..... 322

CAPÍTULO IV.—*La lucha contra la propia carne*..... 324

Art. 1.—La sed insaciable de gozar..... 324
1. Naturaleza de la concupiscencia..... 324
2. Remedios contra ella..... 327

Art. 2.—El horror al sufrimiento..... 332
1. Necesidad del sufrimiento..... 332
2. Su excelencia..... 333
3. Los grados de amor al sufrimiento..... 337

CAPÍTULO V.—*La purificación activa de las potencias*..... 340

Art. 1.—Necesidad de la purificación de las potencias..... 340

Art. 2.—La purificación activa de los sentidos..... 343
Nociones previas..... 343
A. *Purificación de los sentidos externos*..... 345
1. La vista..... 347
2. El oído y la lengua..... 349
3. El olfato..... 352
4. El gusto..... 353
5. El tacto..... 356
B. *Purificación de los sentidos internos*..... 358
1. El sentido común y la estimativa..... 358
2. La imaginación..... 358
3. La memoria..... 361

Art. 3.—Purificación activa de las pasiones..... 364
1. Nociones previas..... 364
2. Naturaleza de las pasiones..... 366
3. Número..... 366
4. Importancia..... 367
5. Educación de las pasiones..... 368
6. Advertencias al director..... 371

Art. 4.—Purificación activa de las potencias del alma..... 372
A. *Purificación del entendimiento*..... 373

Páginas

1. Nociones previas 373
2. Aspecto negativo 374
3. Aspecto positivo 378

B. *Purificación de la voluntad* 383

1. Nociones previas 383
2. Necesidad de purificarla 384

a) El desprendimiento de todo lo creado. 385
b) La perfecta abnegación de sí mismo... 388

CAPÍTULO VI.—*Las purificaciones pasivas* 390

Art. 1.—Necesidad de las purificaciones pasivas 390

Art. 2.—La noche del sentido 395

1. Naturaleza 395
2. Causas 395
3. Señales 398
4. Conducta práctica del alma 401
5. Efectos 404
6. Duración 405
7. Lugar que ocupa en la vida espiritual 406

Art. 3.—La noche del espíritu 407

1. Naturaleza 407
2. Causas 408
3. Efectos 408
4. Necesidad 409
5. Duración 410
6. Lugar que ocupa en la vida espiritual 410

LIBRO II.—**Aspecto positivo de la vida cristiana** 412

I. Leyes fundamentales del desarrollo de la vida cristiana. 414

Conclusión 1.ª: La gracia puede y debe crecer 414
Conclusión 2.ª: Dios, causa eficiente del aumento 414
Conclusión 3.ª: Medios para el crecimiento 415

a) Los sacramentos 415
b) El mérito sobrenatural 417
c) La oración 424

Conclusión 4.ª: Cómo se verifica el crecimiento 428

II. Medios fundamentales para el desarrollo de la gracia. 430

CAPÍTULO I.—*Los sacramentos* 430

Art. 1.—Los sacramentos en general 431

1. Noción 431
2. Número 431
3. División 431
4. Orden 432
5. Gracia que confieren 433
6. El carácter sacramental 434

Páginas

Art. 2.—El bautismo 437
1. Naturaleza 437
2. Efectos 438
3. Exigencias que lleva consigo 438
4. El aniversario del bautismo 441

Art. 3.—La confirmación 441
1. Naturaleza 441
2. Efectos 442
3. Exigencias que lleva consigo 444

Art. 4.—La penitencia 444
1. Su valor sustantivo 445
2. Disposiciones para recibirlo fructuosamente 445
3. Efectos 450
4. La virtud de la penitencia y el espíritu de compunción 450

Art. 5.—La eucaristía 452
I. *La eucaristía como sacramento* 453
1. Eficacia santificadora de la eucaristía 453
2. Disposiciones para comulgar 454
3. La acción de gracias 456
4. La comunión espiritual 458
5. La visita al Santísimo 459
II. *La santa misa como medio de santificación* 459
1. Nociones previas 459
2. Fines y efectos de la santa misa 460
3. Disposiciones para el santo sacrificio de la misa. 464

Art. 6.—La unción de los enfermos 464

Art. 7.—El orden sacerdotal 466
1. Noción 466
2. Efectos 467

Art. 8.—El matrimonio 469
1. Noción 470
2. Fines 471
3. Efectos 473

CAPÍTULO II.—*Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo* ... 474

A. *Las virtudes teologales* 474

Art. 1.—La virtud de la fe 474
1. Nociones 474
2. Pecados contra la fe 477
3. El crecimiento en la fe 477
El don de entendimiento 480
1. Naturaleza 480
2. Necesidad 481
3. Efectos 482
4. Bienaventuranzas y frutos derivados 485

Páginas

5. Vicios contrarios..... 486
6. Medios de fomentar este don..... 487

El don de ciencia..... 488

1. Naturaleza..... 488
2. Necesidad..... 489
3. Efectos..... 490
4. Bienaventuranzas y frutos derivados..... 493
5. Vicios contrarios..... 494
6. Medios de fomentar este don..... 495

Art. 2.—La virtud de la esperanza..... 496

1. Nociones..... 496
2. Pecados contra la esperanza..... 498
3. El crecimiento en la esperanza..... 498

El don de temor..... 502

1. Naturaleza..... 502
2. Necesidad..... 504
3. Efectos..... 505
4. Bienaventuranzas y frutos derivados..... 507
5. Vicios contrarios..... 508
6. Medios de fomentar este don..... 508

Art. 3.—La virtud de la caridad..... 510

1. La caridad en sí misma..... 510
2. El aumento de la caridad..... 512
   A. Principios..... 512
   B. Consecuencias prácticas..... 517
3. Objeto de la caridad..... 518
4. Orden de la caridad..... 522
5. Del amor, acto principal de la caridad..... 525
6. Efectos de la caridad..... 526
7. Pecados opuestos..... 527

El don de sabiduría..... 528

1. Naturaleza..... 528
2. Necesidad..... 531
3. Efectos..... 532
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes..... 535
5. Vicios opuestos..... 536
6. Medios de fomentar este don..... 536

B. *Las virtudes morales*..... 539

Art. 4.—La virtud de la prudencia..... 540

1. Naturaleza..... 540
2. Importancia y necesidad..... 541
3. Partes en que se divide..... 542
   a) Integrales..... 542
   b) Subjetivas..... 544
   c) Potenciales..... 544
4. Vicios opuestos..... 545
5. Medios para perfeccionarse en la prudencia..... 546

Páginas

El don de consejo 547
1. Naturaleza 547
2. Necesidad 548
3. Efectos 549
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes 551
5. Vicios opuestos 551
6. Medios de fomentar este don 552

Art. 5.—La virtud de la justicia 553
1. Naturaleza 553
2. Importancia y necesidad 554
3. Partes en que se divide 554
a) Integrales 554
b) Subjetivas 555
c) Potenciales 556
4. Medios para perfeccionarse en ella 556
Virtudes derivadas 560
I. La religión 560
1. Naturaleza 560
2. Actos 560
a) La devoción 560
b) La oración 563
c) La adoración 563
d) El sacrificio 563
e) Las ofrendas u oblaciones 564
f) El voto 564
g) El juramento 565
h) El conjuro 565
i) La invocación del nombre de Dios 565
3. Pecados opuestos 565
II. La piedad 566
1. Naturaleza 566
2. Pecados opuestos 567
3. Medios para adelantar en ella 568
El don de piedad 569
1. Naturaleza 569
2. Necesidad 570
3. Efectos 571
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes 573
5. Vicios opuestos 574
6. Medios de fomentar este don 575
III. La observancia 576
A. La dulía 577
B. La obediencia 578
1. Naturaleza 578
2. Excelencia 579
3. Grados 579
4. Cualidades 580
5. Ventajas 581

Páginas

6. Cristo, Modelo supremo..... 582
7. Falsificaciones..... 582

IV. La gratitud..... 583
V. La vindicta o justo castigo..... 584
VI. La veracidad..... 585
VII. La afabilidad o amistad..... 586
VIII. La liberalidad..... 586
IX. La equidad o epiqueya..... 587

Art. 6.—La virtud de la fortaleza..... 588

1. Naturaleza..... 588
2. Importancia y necesidad..... 589
3. Vicios opuestos..... 589
4. Partes en que se divide..... 590

Virtudes derivadas..... 590

1. La magnanimidad..... 590
2. La magnificencia..... 591
3. La paciencia..... 592
4. La longanimidad..... 593
5. La perseverancia..... 593
6. La constancia..... 594
7. Medios de perfeccionarse en todas ellas..... 595

El don de fortaleza..... 596

1. Naturaleza..... 596
2. Necesidad..... 597
3. Efectos..... 598
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes. 601
5. Vicios opuestos..... 601
6. Medios de fomentar este don..... 602

Art. 7.—La virtud de la templanza..... 603

1. Naturaleza..... 603
2. Importancia y necesidad..... 604
3. Vicios opuestos..... 604
4. Partes en que se divide..... 605

a) Integrales..... 605

1) La vergüenza..... 605
2) La honestidad..... 605

b) Subjetivas..... 606

1) La abstinencia..... 606
2) La sobriedad..... 607
3) La castidad..... 607
4) La virginidad..... 608

c) Potenciales..... 608

1) La continencia..... 608
2) La mansedumbre..... 609
3) La clemencia..... 611
4) La modestia..... 612

I. La humildad..... 612

1. Naturaleza..... 612

Páginas

2. Excelencia..... 615
3. Importancia..... 616
4. Grados..... 616
5. Práctica..... 618
6. Vicio opuesto..... 621
II. La estudiosidad..... 622
III. La modestia corporal..... 623
IV. La eutrapelia..... 623
V. La modestia en el ornato..... 624
El don de temor y la virtud de la templanza..... 625

CAPÍTULO III.—*La vida de oración*..... 626

Sección I.—De la oración en general..... 627
1. Naturaleza..... 627
2. Conveniencia..... 628
3. Necesidad..... 630
4. A quién se debe orar..... 632
5. Por quién se debe orar..... 635
6. Eficacia santificadora de la oración..... 636
7. Dificultades de la oración..... 638
a) Las distracciones..... 638
b) Las sequedades y arideces..... 639
8. Escollos que se han de evitar..... 640

Sección II.—La oración litúrgica y la privada..... 641
1. La oración litúrgica..... 642
1) Excelencia..... 642
2) Eficacia santificadora..... 644
2. La oración privada..... 646
1) Excelencia y necesidad..... 646
2) Oración litúrgica y privada comparadas..... 647

Sección III.—Los grados de oración..... 650
1. Introducción..... 650
2. Clasificación que adoptamos..... 652
A. *Etapa predominantemente ascética*..... 652
Primer grado de oración: la vocal..... 653
1. Conveniencia y necesidad de la oración vocal. 653
2. Sus condiciones..... 654
3. Duración..... 655
4. Fórmulas..... 656
5. Exposición del Padre nuestro..... 658
Segundo grado de oración: la meditación..... 661
1. Naturaleza..... 661
2. Importancia y necesidad..... 663
3. Método..... 664
4. Materias que se han de meditar..... 669
5. Detalles complementarios..... 671
a) Tiempo..... 671
b) Lugar..... 672

Páginas

c) Postura..... 672
d) Duración..... 672
Tercer grado de oración: la afectiva..... 674
1. Naturaleza..... 674
2. Práctica..... 675
3. Ventajas..... 676
4. Obstáculos..... 676
5. Frutos..... 677
Cuarto grado de oración: la de simplicidad..... 678
1. El nombre..... 678
2. Naturaleza..... 678
3. Práctica..... 679
4. Ventajas..... 681
5. Objeciones..... 682
B. *Etapa predominantemente mística*..... 682

INTRODUCCIÓN.—La contemplación en general..... 683
1. Naturaleza..... 683
A. Contemplación natural..... 683
B. Contemplación sobrenatural..... 684
1. El principio elicitivo psicológico..... 685
2) El principio elicitivo sobrenatural..... 687
3) Características psicológicas de la contemplación..... 693
4) Proceso teológico-psicológico de la contemplación..... 702
5) Definición de la contemplación infusa. 703
2. Excelencia de la vida contemplativa..... 704
3. ¿Es deseable la divina contemplación?..... 708
4. Disposiciones para la contemplación..... 710
5. Llamamiento inmediato a la contemplación..... 713
Quinto grado de oración: el recogimiento infuso.. 714
1. Naturaleza..... 714
2. Fenómenos concomitantes..... 715
3. Conducta práctica del alma..... 716
Sexto grado de oración: la quietud..... 717
1. Naturaleza..... 717
2. Efectos..... 719
3. Fenómenos concomitantes..... 719
a) El sueño de las potencias..... 719
b) La embriaguez de amor..... 720
4. Conducta práctica del alma..... 721
Séptimo grado de oración: la de unión..... 723
1. Naturaleza..... 723
2. Características esenciales..... 725
3. Efectos..... 726
4. Fenómenos concomitantes..... 726
a) Los toques místicos..... 727

Páginas

b) Los ímpetus..... 727
c) Las heridas de amor..... 728
d) Las llagas de amor..... 729
Octavo grado de oración: la unión extática..... 729
1. El fenómeno exterior..... 730
2. Sus causas posibles..... 730
I. El éxtasis sobrenatural..... 731
1. Noción..... 731
2. Sus clases..... 731
A. Extasis profético..... 731
B. Extasis místico..... 732
1) Definición..... 732
2) Causas..... 732
3) Grados..... 733
4) Formas..... 733
5) Actitud del extático..... 734
6) Duración..... 734
7) Frecuencia..... 734
8) ¿Merece el alma en él?... 734
9) Efectos..... 735
10) El desposorio espiritual... 736
11) La llamada al extático.... 737
II. Las falsificaciones del éxtasis místico.. 738
A. El éxtasis natural..... 738
1. El desvanecimiento natural o síncope..... 738
2. El sonambulismo..... 738
3. La hipnosis..... 739
4. La histeria..... 739
B. El éxtasis diabólico..... 740
Noveno grado de oración: la unión transformativa. 741
1. Naturaleza..... 741
2. ¿Hay confirmación en gracia?..... 744
3. ¿Cabe en esta vida la visión beatífica?..... 745
4. Efectos..... 746
5. La muerte de los santos..... 749
6. Todos podríamos llegar a estas alturas..... 750

III. Medios secundarios para el desarrollo de la gracia. 752

CAPÍTULO IV.—*Medios secundarios internos*..... 752
I. RESORTES PSICOLÓGICOS..... 752
A. *Que afectan al entendimiento*..... 753
Art. 1.—La presencia de Dios..... 753
1. Naturaleza..... 753
2. Eficacia santificadora..... 753
3. Fundamento teológico..... 754
4. Consecuencias..... 755
5. Modo de practicarla..... 755

Páginas

Art. 2.—El examen de conciencia..... 756
1. Naturaleza..... 756
2. Importancia..... 756
3. División..... 757
4. Modo de hacerlo..... 757

B. *Que afectan a la voluntad*..... 759

Art. 3.—La energía de carácter..... 760
1. Naturaleza..... 760
2. Origen..... 760
3. Rasgos del carácter ideal..... 762
4. Formación del carácter..... 765

Art. 4.—El deseo de la perfección..... 765
1. Naturaleza..... 766
2. Necesidad..... 766
3. Cualidades..... 766
4. Medios para excitarlo..... 768

Art. 5.—La conformidad con la voluntad de Dios..... 769
1. Naturaleza..... 769
2. Fundamento..... 770
3. Excelencia y necesidad..... 771
4. Modo de practicarla..... 772
5. Frutos y ventajas..... 776

Art. 6.—La fidelidad a la gracia..... 777
1. Naturaleza..... 777
2. Importancia y necesidad..... 778
3. Eficacia santificadora..... 779
4. Modo de practicarla..... 781

II. Resorte fisiológico..... 784

Art. 7.—Mejora del propio temperamento..... 784
1. Naturaleza..... 784
2. Clasificación de los temperamentos..... 785
A. Sanguíneo..... 785
B. Nervioso..... 787
C. Colérico..... 788
D. Flemático..... 789
3. Conclusión general sobre los temperamentos..... 790
4. El temperamento ideal..... 790

Capítulo V.—*Medios secundarios externos*..... 791

Art. 1.—El plan de vida..... 791
1. Noción..... 791
2. Utilidad..... 791
3. Cualidades..... 792
4. Su cumplimiento..... 793

Art. 2.—La lectura espiritual..... 793
1. Utilidad e importancia..... 793

Páginas

2. Libros principales 794
3. Modo de leer 795

Art. 3.—Las amistades santas 796
1. Valor de un buen amigo 796
2. Diferentes clases de amistad 797
3. Desviaciones peligrosas 798

Art. 4.—El apostolado 800
1. Concepto 800
2. Grados 801
3. Obligatoriedad 802
4. Formas 803
5. Relaciones con la perfección cristiana 804

Art. 5.—La dirección espiritual 808
A. Nociones previas 808
1. Naturaleza 808
2. Importancia y necesidad 809
B. El director 811
1. Definición 811
2. Confesión y dirección 813
3. Cualidades del director 813
a) Técnicas 813
b) Morales 818
4. Oficios y obligaciones 822
C. El dirigido 825
1. Definición 825
2. Cualidades y deberes 825
a) Con relación a la dirección 825
b) Con relación al director 828
D. Cuestiones complementarias 830
1.ª Elección de director 830
2.ª Cambio de director 831
3.ª Pluralidad de directores 832
4.ª La dirección epistolar 832
Escolio 834

APÉNDICE.—*El discernimiento de los espíritus* 835

1. Nociones previas 835
a) Qué se entiende por espíritu 835
b) Qué se entiende por discernimiento 835
c) Clases de discernimiento 835
2. El discernimiento adquirido y medios de alcanzarlo 836
3. Los tres espíritus que mueven al alma 837
4. Señales de cada uno de ellos 838
A. Del espíritu de Dios 839
B. Del espíritu diabólico 841
C. Del espíritu humano 842
5. Señales de espíritu dudoso 843

Páginas

LIBRO III.—La perfección cristiana en los diversos estados de vida 845

Art. 1.—En el estado sacerdotal 846
1. Introducción 846
2. La espiritualidad sacerdotal 848
a) Ofrecer 848
b) Bendecir 852
c) Presidir 854
d) Predicar 855
e) Bautizar 857

Art. 2.—En el estado religioso 859
1. Noción 859
2. Finalidad y esencia del estado religioso 859
3. La vida común 861
4. Los votos religiosos 862
5. Las reglas y constituciones 864

Art. 3.—En el estado seglar 865
1. Introducción 865
2. Qué se entiende por laicos o seglares 867
3. Características de la espiritualidad seglar 868
a) La santificación de su vida familiar 868
b) La santificación de sus actividades profesionales 869
c) La «consagración del mundo» 872
d) El apostolado en su propio ambiente 877

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

1. Introducción 879
2. Nuestro plan 879

Nociones previas 880
1. La «naturaleza» y lo «natural» 880
2. Lo sobrenatural 881
a) Noción 881
b) División 882
3. Lo preternatural 884

Capítulo I.—*Las causas de los fenómenos extraordinarios* 885

Art. 1.—Dios como autor de los fenómenos místicos 885
Causas inmediatas de los fenómenos 886
Las gracias gratis dadas 886
1. Introducción 886
2. Concepto y divisiones de la gracia 886
3. Naturaleza de las gracias *gratis dadas* 887
4. Número de las mismas 889
5. Exposición de cada una de ellas 891

Páginas

a) Fe..... 891
b) Palabra de sabiduría..... 891
c) Palabra de ciencia..... 892
d) Don de curaciones..... 893
e) Operaciones de milagros..... 893
f) Profecía..... 893
g) Discreción de espíritus..... 895
h) Género de lenguas..... 895
i) Interpretación de lenguas..... 896

Art. 2.—Las causas puramente naturales..... 896

1. Importancia y dificultad de esta materia..... 896
2. Causas principales de los fenómenos de orden natural.. 897

1. Elementos de orden fisiológico..... 897

a) El temperamento..... 898
b) El sexo..... 899
c) La edad..... 899

2. La imaginación..... 900

a) No crea nada..... 901
b) No puede derogar las leyes de la naturaleza... 901

3. Los estados depresivos del espíritu..... 901

a) El trabajo intelectual absorbente..... 902
b) La meditación religiosa mal regulada..... 902
c) Las austeridades excesivas..... 902
Criterios de distinción..... 903

4. Las enfermedades..... 903

Art. 3.—Lo diabólico..... 904

Doctrina teológica sobre los demonios..... 904

A. Lo que el demonio no puede hacer..... 905
B. Lo que puede hacer permitiéndolo Dios..... 906

CAPÍTULO II.—*Los fenómenos en particular*..... 907

División fundamental..... 907

I. Fenómenos de orden cognoscitivo..... 908

1. VISIONES..... 908

1) Noción..... 908
2) División..... 908

A. Corporales..... 909
B. Imaginarias..... 909
C. Intelectuales..... 910

1.º Características..... 910
2.º Elementos..... 910
3.º Su plena certeza y origen divino..... 910

3) Objeto de las visiones..... 911
4) Naturaleza teológica..... 912
5) Reglas de discernimiento..... 912

Páginas

2. Locuciones 913
   1) Noción 913
   2) División 913
      A. Auriculares 913
      B. Imaginarias 913
      C. Intelectuales 913
         a) Sucesivas 914
         b) Formales 914
         c) Sustanciales 915
   3) Naturaleza teológica de las locuciones 915
3. Revelaciones 915
   1) Noción 915
   2) División fundamental 915
   3) Otras divisiones 915
   4) Las revelaciones privadas 916
      a) Existencia 916
      b) No entran en el depósito de la fe 916
      c) Alcance de las mismas 916
      d) Naturaleza teológica 917
      e) Reglas de discernimiento 917
4. Discernimiento de espíritus 918
   1) Noción 918
   2) Casos históricos 918
   3) Explicación del fenómeno 919
5. Hierognosis (conocimiento instintivo de lo sagrado) 921
   1) El hecho 921
   2) Casos históricos 921
   3) Explicación del fenómeno 922
6. Otros fenómenos de conocimiento 923
   1) Iniciación milagrosa en la enseñanza primaria. 923
   2) Conocimiento infuso de Teología mística 924
   3) Conocimiento profundo de toda la Teología ... 924
   4) Habilidad infusa para el ejercicio de las artes .. 924
   Naturaleza de estos fenómenos 924

II. Fenómenos de orden afectivo 925

   División 925
1. El éxtasis místico no es gracia gratis dada 925
2. Los incendios de amor 926
   1) El hecho 926
   2) Sus grados 926
      a) Simple calor interior 926
      b) Ardores intensísimos 926
      c) Quemadura material 926
   3) Explicación de estos fenómenos 927

Páginas

III. Fenómenos de orden corporal 928

1. ESTIGMATIZACIÓN 928
   1) El hecho 928
   2) Número de los estigmatizados 928
   3) ¿Fue estigmatizado San Pablo? 929
   4) Naturaleza del fenómeno 929
      A. Explicación racionalista 929
      B. Explicación católica 932
   5) Modo de producirse 932
   6) La estigmatización diabólica 933
2. LÁGRIMAS Y SUDOR DE SANGRE 934
   1) El hecho 934
   2) Casos históricos 934
   3) Explicación de estos fenómenos 934
3. RENOVACIÓN O CAMBIO DE CORAZONES 935
   1) El hecho 936
   2) Casos históricos 936
   3) Explicación 936
4. INEDIA (ayuno prolongado) 937
   1) El hecho 937
   2) Casos históricos 937
   3) Explicación 937
5. VIGILIA (privación prolongada del sueño) 939
   1) El hecho 939
   2) Casos históricos 939
   3) Explicación 939
6. AGILIDAD 940
   1) El hecho 940
   2) Casos históricos 940
   3) Explicación 940
7. BILOCACIÓN 941
   1) El fenómeno y casos históricos 941
   2) Explicación 942
8. LEVITACIÓN 948
   1) El hecho 948
   2) Casos históricos 949
   3) Explicación del fenómeno 949
   4) Sus falsificaciones 950
9. SUTILEZA 951
   1) El hecho 951
   2) Casos históricos 951
   3) Explicación 951
10. LUCES O RESPLANDORES 952
   1) El hecho 952
   2) Casos históricos 952
   3) Explicación 952

Páginas

II. Perfume sobrenatural..... 954
1) El hecho..... 954
2) Casos históricos..... 954
3) Naturaleza del perfume..... 955
4) Explicación del fenómeno..... 955

Conclusión..... 957

INDICE ONOMASTICO

(Las cifras remiten a los números marginales con sus notas correspondientes)

Adam 9.
Adam (Karl) 50.
Agreda (M. de) 16 69 805 812 846 847 849.
Agueda de la Cruz 814 841.
Agustín (San) 6 17 33 40 46 58 64 71 91 108 111 119 121 136 142 155 160 161 162 165 209 221 226 227 231 241 262 265 328 342 352 356 360 371 379 383 384 394 411 445 464 471 476 478 515 576 643 657 685 712 751 755 782.
Agustín de San Ildefonso 17.
Alacoque (Santa Margarita de) 20 592 835.
Alastruey 69 594.
Alberto Magno (San) 8 11 323.
Alcántara (San Pedro de) 16 269 363 444 481 500 606 776 822 841 844 849.
Aldama 119 120 122 123.
Alfonso de la Dolorosa 18.
Alipio 209 227.
Alonso de Madrid 16.
Alonso de Orozco 17 33.
Alonso (Sabino) 705.
Altaner 11.
Alvarez (Baltasar) 19 272.
Alvarez (Rodrigo) 178 535 556 557 559 561 569 570.
Alvarez de Paz 19 33 197 503 514 576.
Amann 2.
Ambrosio (San) 6 110 119 356.
Ana de San Bartolomé 18.
Andrés Avelino (San) 809.
Andriani 832 838.
Andrónico 473.
Angela de Foligno (Santa) 12 276 583 838.
Angeles (Fr. Juan de los) 16 33.
Angélico (Fray) 817.
Anselmo (San) 8 467.
Antolínez 17.
Antonino de Florencia (San) 11 383.
Antonio Abad (San) 33 215 635.
Antonio de la Anunciación 18 273.
Antonio de la Cruz 18.
Antonio del Espíritu Santo 18 197 273.
Antonio de Padua (San) 12 846.
Antonio María Zacarías (San) 15 23.
Arami 319 321.
Aravalles (Juan de Jesús María) 18.
Arbiol 16.
Areopagita (Pseudo-Dionisio) 5 18 33 176 536.
Argentán 16.
Argentina 87.
Arintero 16 24 25 33 69 172 175 179 180 187 189 336 373 475 481 482 490 514 553 556 557 619 740 812 813.
Aristóteles 110 117 226 260 376 460 470 548 661 662 678.
Arquímedes 772.
Arregui 363.
Arnhard (Dr. Von) 827.
Ars (Santo Cura de) 215 216 231 321 339 352 355 383 606 669 715 809 810 856.
Atanasio (San) 533.
Aurelianense 7.
Aureliano del Santísimo Sacramento 18.
Autperto 7.
Avicena 827.
Avila (Beato Juan de) 23 33 187 657 685 704.

Bacón 87 255.
Bail 21.
Bainvel 174 539.
Balmes 25 245 251 256 847.
Baltanás 15.
Baltasar de Santa Catalina 18.
Baker 14.
Báñez 34 103 106 285 361 588.
Barbado 614 639.
Barbansón 16.
Barbo 8.
Bardy 1.
Barré 332 336 349 359 368 375 387 430 448.
Barthier 15.
Bartolomé de los Mártires 15.
Baruzi 34.
Basilio (San) 5 239.
Baudot 14.
Bayo 203 350.
Beaudenom 23 283 289 463 670.
Beaunis 827.
Bécaud 638.
Beda (San) 7.
Belarmino (San Roberto) 19 411 847.
Beltrán (San Luis) 352 355 856.
Beltrán de Heredia 15.
Bellevue 121.
Benedicto XIV (véase *Lambertini*).
Benllintani de Salo 16.
Benito (San) 6 467 502.
Beraza 752 757.
Berchmans (San Juan) 391.
Bernadot 15 313.
Bernard, R. 15.
Bernard, T. 252.
Bernardino de Laredo 16 33.
Bernardino de Sena (San) 12.
Bernardo (San) 8 33 46 73 152 227 411 463 467 500 515 552 644 710.
Berthier 656.
Bérulle 21 33 219 500.
Besse 16 187.
Biard 122.
Biel 87 108.
Billot 103 121 183 308.
Billuart 118 159 162 458 464.
Blosio 14 33 187.
Boecio 36 250.
Bon 740 762 827 831 833 839 857 859 861.
Bona 14 272 706 740 764 774 779 808 810 830.
Bonilla 16.
Bonnefoi 122.
Bonniot 174 740.
Borromeo (San Carlos) 309 352 856.

Bosco (San Juan) 20.
Bossuet 23 224 226 250 468 475 508 509 510 627 661.
Bouchage 22.
Boulexteix 175.
Bourdaloue 226.
Bourget 251.
Bourgoing 21.
Bouyer 717.
Brancati de Laurea 16 23 121.
Brasó 484.
Brémond 409.
Brennan 614 615 639.
Brígida (Santa) 8 33 822.
Bruno de Jesús María 187.
Brunswick (Federico de) 849.
Buenaventura (San) 10 12 33 187 323 411 476 481 500 514 576.
Burton 857.
Butler 14 171.

Cabodevilla 50.
Cabrera 15.
Cabrol 1.
Cafasso (San José) 23.
Calatayud 23.
Calmet 833.
Calvino 199 350.
Camus 20 606.
Canfeld 16.
Cano (Melchor) 15.
Capréolo 87.
Carnéades 772.
Carnegie (Dale) 427.
Casiano 6 33 463 500 658.
Castañiza 14.
Castaño 15 661.
Castel 8.
Castelvetere 16.
Catalina de Bolonia (Santa) 12 272 817.
Catalina de Génova (Santa) 13 276 822.
Catalina de Raconixio (Beata) 835 838 859.
Catalina de Ricci (Santa) 15 582 835 841 859.
Catalina de Siena (Santa) 11 32 33 44 187 215 232 309 315 383 422 444 582 586 592 672 673 701 776 805 812 814 815 835 838 849.
Catalina Emmerich 812.
Cathrein 159.
Causade 19 625.
Cavalca 11.
Cavallera 2.
Cayetano 70 156 350 363 753 795 833.
Cayetano (San) 809.
Cayré 1 175 187.
Cecilia (Santa) 817.
Cecilia del Nacimiento 18.
Cerda (Luisa de la) 345 355.
Cerfaux 76.
Ceuppens 120 121.
Cicerón 110 111.
Cirilo de Alejandría (San) 5 119.
Cirilo de Jerusalén (San) 5.
Cipriano (San) 6.
Clara de Asís (Santa) 859.
Clara de Montefalco (Santa) 272.
Claret (San Antonio María) 23.
Claudio de Jesús Crucificado 173 174.
Clemente V 108.
Clemente XIV 846.
Clemente de Alejandría (San) 5 227.
Clemente Romano (San) 5 846.
Clerissac 76.
Clímaco (San Juan) 5 463.
Coleta (Santa) 583.
Colin 415 419 420 422 725.
Colombière (Beato de la) 19.
Condren 21 500.
Congar 76 732 733 734 738.
Contenson 15.
Cordeses 503.
Cormier 15.
Costa (Desiderio) 209.
Courtois 725.
Crema (Bautista de) 15 23.
Cressy 14.
Crisógono de Jesús 1 11 18 26 35 125 130 131 162 173 176 178 182 183 186 189 280 338 503 504 507 508 528 554 563 568 572 578 579 581 695 807.
Crisóstomo (San Juan) 5 446 447 476 753.
Cristina de Stumbeln 832.
Cuervo (Justo) 15 481 500.
Cuervo (Manuel) 38 39.
Cueva (Bernardo) 75.

Chaminade (P. Guillermo José) 75.
Champeaux (Guillermo de) 9.
Chantal (Santa Juana de) 20 246 276 508 510 672 683 701.
Chardon 15.
Chaumont 20.
Chautard 14 191.
Chevrier 23.
Chollet 706 709 712.

D'Ailly 13.
D'Atichy 219.
D'Holst 23 197.
D. Jamet 23.
Damasceno (San Juan) 5 476.
Dámaso (San) 119.
Damiano (San Pedro) 7.
David de Augsburgo 12.
Daza 691.
Dehau (Pedro-Tomás) 15.
Delacroix 34.
Delcroix 812.
Denderwindeke 3 16.
Denifle 11 15.
Denzinger 2 11 59 83 84 86 101 103 108 119 120 150 153 154 162 165 233 259 277 284 285 286 291 292 296 320 321 326 333 350 361 364 439 478 479 516 539 592 593 632 745 777.
Desumnont 22 670.
Devine 23.
Diadoco 5.
Didimo el Ciego 119.
Diego de Estella 16 207 348.
Diego de la Madre de Dios 16.
Dillenschneider 717.
Dionisio el Cartujano 10 33 706.
Dohen 732.
Domingo de Guzmán (Santo) 11 355 373.
Dominici 11.
Donoso Cortés 669.
Dosda 22.
Dupanloup 23.
Durando 87 108 149.

Eckart 11 34 187 516.
Efrén de la Madre de Dios 18.
Egidio Romano 87.

Elisabeth de Reute 838.
Emery 21.
Enrique de Gante 87.
Ermans 732.
Esbarroya 15.
Escoto 87 108 323.
Escupoli 23.
Esplugas 16.
Estanislao de Kostka (San) 822.
Eúdes (San Juan) 21 69.
Eugenio del Niño Jesús 18.
Eugenio III 500.
Eusapia Paladino 857.
Eustasio de Sebaste 479.
Evagrio Póntico 5.
Eymard 23.
Eymieu 252.

Fáber 23 33 670 714.
Faeor (Beato Nicolás) 16.
Farges 23 175 514 572 582 740 851.
Felipe de la Santísima Trinidad 15 18 33 273 785 788.
Felipe de Meneses 15.
Felipe Neri (San) 23 316 544 759 776 809 822 844 849 856 859.
Fenelón 19 23 259.
Fernández (Félix) 75.
Ferrero 119 120 122.
Festugière 1.
Fiocchi 3.
Flórez 17.
Foch 19.
Fonck 146 175.
Foucauld 23.
Fouillée 614 639.
Francisca Romana (Santa) 812 859.
Francisco de Angelis 859.
Francisco de Asís (San) 12 33 272 345 363 370 373 408 412 673 776 817 825 826 827 846 849 859.
Francisco de Borja (San) 19 309 352.
Francisco de Levanto 859.
Francisco de Paula (San) 809 856 859.
Francisco de Sales (San) 20 23 32 33 152 156 175 184 187 203 209 213 246 359 463 475 481 482 490 495 500 502 510 515 586 604 606 625 627 632 634 635 638 641 645 657 659 662 663 670 672 685 701 705 706.
Francisco de Santo Tomás 18 273.
Francisco Javier (San) 19 215 446 643 817 822 846 849.
Fróbes 247 614 639.
Froget 15 39 40 133.

Gabriel de Santa María Magdalena 18 173 187 698.
Gallifet 75.
Galtier 39 40 41.
Gárate 187.
García de Cisneros 14 34.
García Hughes 21.
Gardeil 15 39 117 119 122 133 172 187 336 370.
Gar-Mar 165 605.
Garrido 484.
Garrigou-Lagrange 3 15 24 26 28 29 32 35 69 70 146 157 159 172 175 176 178 179 183 184 187 188 189 195 209 238 243 246 254 258 264 265 266 269 274 280 289 309 313 319 321 332 333 336 349 359 375 387 415 430 448 463 475 514 531 553 568 594 608 612 625 627 628 630 634 636 651 654 658 670 740 743 745 752.
Garriguet 21 69.
Gaudé 500.
Gaudier (Le) 19 26.
Gaume 133.
Gavaston 15.
Gay 21 332 349 359 415 463.
Gema Galgani (Santa) 23 215 232 822 825 859.
Gerardo 18.
Gerest 15 172.
Gersón 13 33 576 706.
Gertrudis (Santa) 8 33 592 815 835.
Getino 11 15 188 269 554.
Gibbons 23 672.
Gilson 8.
Giménez Samaniego 847.
Giraud 23.
Godínez 19 267 706 708.
Goerres 23 740 762.
Goiburu 232.
Gomá 50 313 618.
Gonet 121 323.
Gonzaga (San Luis) 355 370 644.
González 41.
Gotescalco 165.
Gounod 427.
Grabmann 23.
Gracián 18 500.
Granada (Fr. Luis de) 15 16 33 245 348 475 481 490 500 502 654.
Grandmaison 19 174 175 533 534.
Granié 839.
Gredt 579 742 768 769 788 847 854.
Gregorio Magno (San) 6 82 108 119 121 123 241 357 411 446 469 549 550 715.
Gregorio Nacianceno (San) 5 119.
Gregorio Niseno (San) 5 476.
Grignion de Montfort (San Luis María) 21 69 71 72 74 231 553.
Groot 13.
Grou 19.
Guéranger 14.
Guevara 16.
Guibert (José de) 2 3 19 24 26 28 29 35 146 148 174 176 189 482 490 500 508 514 552 602 619 625 634 659 663 670 672 673 696 701 706.
Guibert (J.) 23 427 614 616 617 618 639 642 764.
Guido Cartujano 500.
Guigo I 10.
Guigo II 10.

Hamón 21 606.
Harp 12.
Heerinckx 16 24 26 28 35.
Hello 207 209.
Heredia 740 851.
Hermas 5.
Hernández 313.
Hilario (San) 119.
Hilarión (San) 215.
Hildegarda (Santa) 8.
Hilton 13 34.
Hipócrates 31 641.
Hocht 825.
Hock (C.) 639 642.
Honorato de Santa María 18.
Hugo de Balma 10
Hugo de San Caro 11.
Hugo de San Víctor 9 33 121 500 592.

Hugón 69 70 313.
Hugueny 159.
Huijben 171.
Humberto de Romanis 11.

Icard 21.
Ignacio de Antioquía (San) 5.
Ignacio de Loyola (San) 8 14 19 36 309 345 373 380 418 446 467 468 482 500 502 544 583 595 610 611 612 632 645 657 673 706 710 856.
Imbert 812 825 827.
Inés (Santa) 776.
Inés de Jesús 178.
Inés de Langeac 835 846.
Inocencio III 108.
Isabel de la Trinidad 18 36 43 44 45 46 51 64 176 232 256 261 336 339 352 370 409 444 595 607.
Isidoro de Sevilla (San) 6.
Iturbide 698.
Ivo de Mohón 16 175.
Ivo de París 16.

Jacinto de Polonia (San) 352.
Jacobo de Todi 817.
Jaegher 19 50 187.
Jámblico 772.
Jansenio 516.
Janvier 15 197 247 332 359 375 387 430 448.
Jerónimo (San) 6 119 356 645 672 701.
Jerónimo de la Madre de Dios 18 173 187.
Jiménez Duque 130 169 175 176.
Joly 175.
Jordán de Sajonia 11 861.
Joret 15 172 176 179 187 514.
José de Cupertino (San) 544 582 584 759 809 846 847 849 859.
José de Jesús María 18.
José del Espíritu Santo (el Portugués) 18.
José del Espíritu Santo (el Andaluz) 18 33 273 528.
Journet 76.
Juan XXII 11 148 444.
Juan Bautista de la Concepción 23.
Juan de Dios (San) 809.
Juan de Jesús María 18 34 500.
Juan de la Cruz, O.P. 15.
Juan de la Cruz (San) 16 18 32 33 36 43 44 45 46 51 81 107 167 169 173 176 184 185 186 187 188 194 206 227 229 230 231 232 235 237 239 240 241 242 243 245 246 250 252 254 255 257 258 261 262 264 265 266 268 269 270 271 272 273 274 275 277 278 280 309 333 338 339 345 352 355 370 373 437 481 490 497 501 506 508 510 512 514 515 537 542 543 549 552 554 567 568 570 571 581 587 592 593 594 595 596 597 607 632 657 671 672 676 677 678 679 681 685 695 696 701 702 708 712 776 789 795 796 797 799 805 806 849 859.
Juan de San Sansón 18.
Juan de Santa Ana 230.
Juan de Santo Tomás 15 41 119 131 285 336 343 407 442 745.
Juana de Arco (Santa) 383 409 444.
Juana de Valois 835.
Jungmann 65 319.
Juliana de Cornillón 822.
Juliano el Apóstata 199.
Justiniano (San Lorenzo) 13 685.
Justino (San) 119.

Kant 350 616.
Kempis 13 17 33 245 638 657 714.
Kleutgen 174.

Labouré (Santa Catalina) 73.
Lacordaire 15 352 658 660 661.
Laínez 411.
Lagrange (J. M.) 826.
Lallemant 19 203 336 343 345 358 372 381 382 385 411 442 443 446 514 515 634 637 638.
Lamballe 21 175 184 187 514.
Lambertini (Benedicto XIV) 16 23 103 590 740 804 807 827 833 836 850 861.
Langeac 23.
Lanspergio 10.
Lateau 812 813 838.
Lavaud (Benito) 15.
Lavigerie (Cardenal) 669.
Lazzari 832 838.
Lebreton 1.
Lecurey 717.
Leduc 14.
Lefèbre 812.
Lehmkuhl 133.
Lehodey 14 171 187 266 475 482 514 552 625 627 628 629 630 632 633.
Lejeune 23 175 839.
Lemonnyer 15 158.
León (San) 6 86.
León XIII 119 672.
León (Fr. Luis de) 17 34.
Lesseur 23 231.
Lessio 40 411.
Letourneau 21.
Lhoumeau 21 69 74.
Libermann 21.
Ligorio (San Alfonso María de) 22 33 36 69 157 213 223 227 309 318 323 355 463 475 478 499 500 502 625 657 705 846 847.
Lilí Alvarez 732.
Lippomani 10.
Locatelli 12.
Lombardo 87 103.
Lombez 16.
López (Esperanza) 814.
López Ezquerra (Agustín Nagore) 10 590 740 751 761 850.
Louismet 14 171 175 187.
Lottin 122 123.
Lozano 15 172.
Lubac (De) 76.
Lucas 175.
Lucas de San José 18.
Lucía de Fátima 73.
Lucía (Santa) 776.
Lucinio del Santísimo Sacramento 173 176.
Ludolfo de Sajonia 10.
Ludwina (Santa) 812 838 846 859.
Lugo 159.
Luis (San), rey de Francia 444.
Lulio (Beato Raimundo) 12.
Lumbreras 375.
Lutero 199.
Lutgarda (Santa) 832 835.

Llamera (Marceliano) 172 489 727 730.
Llaneza 15.

Mabillón 14.
Mach 19.
Macrobio 110.

Mabieu 243 289 313 359 552 625 629 630 632 634 638.
Mahoma 827.
Malapert 614 639.
Maldonado 833.
Malet 14.
Malón de Chaide 17 34.
Mangenot 2.
Manning 23 133.
Maquart 175.
Marcelo del Niño Jesús 107 255.
Marchetti 28 717 722 725 732 737.
Maréchal 3 19 34 174 514.
Maréchaux 740.
Margarita de Cortona (Santa) 215 444.
María de Jesús Crucificado 221.
María de la Encarnación 23.
María de los Angeles 860.
María Teresa del Corazón de Jesús 232.
Marillac (Santa Luisa de) 672 701.
Marín Sola 29.
Marina de Escobar 583.
Maritain (J.) 23 175 178 187 514.
Marmión 14 33 38 48 50 53 57 59 171 187 207 311 313 319 321 409 412 415 419 463 464 467 468 486 487 489 493 717 719 720 725.
Martín 588.
Martín de Porres (San) 844 846.
Martínez (Graciano) 17.
Martínez (Luis M.) 336.
Masson (Inocencio Le) 10.
Masson 211.
Massoulié 15 359 475.
Matilde (Santa) 8.
Mauburno (o Mombaer) 13.
Mauro del Niño Jesús 18.
Máximo (San) 5.
Maumigny 19 174 475 482 514 740.
Maury 827.
Mayela (San Gerardo M.) 859.
Maynard 242 254.
Medina (Bartolomé de) 87 103 106.
Medina (Miguel de) 16.
Menéndez-Reigada (Fr. Albino) prólogo y 171 172.
Menéndez-Reigada (Fr. Ignacio) 15 119 122 126 127 130 158 162 172 336 338 341 343 347 354 369 372 385 589 678 740 751 861.
Menessier 24.
Mercier 23 26 146 159 187 484 638.
Meric 746 847.
Merkelbach 69 97 390.
Mersch 50 76.
Mesard 11.
Meschler 19 336.
Meynard 15 26 243 264 266 274 444 475 514 553 740 782 795 803 804 807.
Micaela del Santísimo Sacramento (Santa) 315.
Migne 2.
Miguel de los Santos (San) 23 584 835 836.
Mir 740.
Molina (Antonio de) 10.
Molinos 10 15 19 508.
Monasterio 17.
Mónica (Santa) 231.
Moneta 319.
Monsabré 475.
Montgeron (Carré de) 830.
Morice (Magdalena) 832.
Morin 14.
Mura 50 76.
Murillo 16 500.

Nagore (A.) (véase *López Ezquerra*).
Napoleón 204 617.
Naval 23 26 29 175 189 243 264 265 552 602 608 619 654 670 702 706 740 805.
Nebreda 23.
Neubert 75.
Newman 23.
Nicolás de Flüe 838.
Nicolás de Jesús María 18.
Nieremberg 19 23.
Nilo de Ancira 5.
Noble 15 247.
Norwic 13.
Nouet 19.
Noury 839.

Odón de Cluny 7.
Olazarán 3.
Olier 21 33 69 467 500 759 809.
Omaechevarría 187.
Orígenes 119.
Ortega 175.
Osana de Mantua (Beata) 11 814 835.
Osende 15.
Osuna 16 33.
Ozanam 817.

Pablo VI 81 739.
Pablo de la Cruz (San) 23 276 345 412 703 822 849.
Pablo de León 15.
Pacheu 174.
Palma (Luis de la) 19.
Paludano 458.
Paris 119 122.
Pascal 377 644.
Passavanti 11.
Passerini 146 149 156 159.
Paula (Santa) 672 701.
Paulhan 614.
Paulot 23 175.
Payot 247.
Pazzis (Santa Magdalena de) 18 227 272 583 584 586 632 835.
Peeters 19 187.
Peinador 725.
Peralta 187.
Perardi 69.
Petau 40 212.
Peters 13 187.
Petitot 15.
Petrarca 827.
Philip 12.
Philipon 15 18 36 39 44 45 46 51 176 187 289 290 305 323 336 339 345 370 409 444.
Philippe 15.
Pictaviense 16.
Pierrot 133.
Pinamonti 19.
Pineda 16.
Piny 15 625 629.
Pío V (San) 108.
Pío X (San) 189 315 490 511.
Pío XI 156 188 329 330 717 724.
Pío XII 76 78 81 296 326 484 488 667 717 738.
Pitágoras 610.
Platón 110 772.
Plotino 110 772.
Plus 19 50 64 231 232 634 638 670.
Policarpo (San) 5.
Pomponacio 837.

Pool 784 802.
Posadas (Beato) 15
Pottier 336.
Poulain 3 19 32 174 183 475 508 514 532 533 534 535 539 544 552 553 572 584 588 592 740.
Pourrat 1 508.
Prat 50 148.
Prümmer 97 332 349 359 375 387 430 448.
Puente (Luis de la) 19 33 187 475 657 670 706.
Putigny 832.

Queyrat 614.
Quiroga 18.

Rafael de San Juan 23.
Raimundo de Capua (Beato) 592 672 701 835.
Raimundo de Peñafort (San) 853 859.
Ramière 19 43 44.
Ramírez 24 27 36 349 350 515.
Ramón y Cajal 772.
Rancé 14.
Raynaldo de Priverno 816.
Regamey 15 24.
Reguera 19.
Retailleau 39.
Rivadeneyra 595.
Ribet 21 175 207 209 214 215 219 224 227 228 289 313 475 482 490 501 502 514 515 572 576 586 602 651 654 656 659 670 683 706 740 753 757 762 764 768 771 776 777 780 813 814 821 822 823 834 840 846 847 850 857 860 861.
Ribot 247.
Ricardo de San Víctor 9 33 515.
Ricciotti 833.
Richard 15 159.
Rieti (Columba de) 583.
Rigoleuc 19.
Ripalda 103.
Rocaberti 15.
Rodríguez (San Alfonso) 19 215 592.
Rodríguez (Alonso) 19 33 657 670.
Rodríguez (Tomás) 17.
Rojo 232 429.
Rosa de Lima (Santa) 759 809 814 841 859.
Rosa de Viterbo (Santa) 859.
Rosanas 1.
Rosmini 23.
Rouet de Journel 2 148.
Rousseau 15.
Rousselot 34.
Rousset 15.
Roy (Le) 232.
Royo Marín 50 289 359 725.
Rubino 846.
Ruysbroeck 13 17 33 187 514 516.

Salmanticenses 87 142 149 159 284 285 362 745 756.
Salmerón 753.
Salle (San Juan Bautista de la) 21 500.
Sarnelli 22.
Saudreau 23 28 175 187 189 191 197 209 274 475 500 514 740 790 804.
Sauras 15 50 76 719.
Sauvé 21 50 54 69 313.
Savarese 336.
Savonarola 11.
Scaramelli 19 33 235 238 264 265 266 274 276 289 332 349 359 375 387 415 416 430 441 448 463 475 514 602 608 619 670 706 708 709 712 713 715 740 850.
Scheeben 23 40.
Scheuer 3.
Schopenhauer 616.
Schram 14 209 218 221 706 782 787.
Schrijvers 22 24 26 29 35 36 175 187 189 389 443 552 670.
Schutz 50.
Sebastián Aguilar 725.
Segneri 19.
Scisdedos 19.
Séneca 111 461.
Señeri 69.
Serafín (P.) 23 847.
Serafín de Fermo 23.
Sertillanges 165 475.
Silverio de Santa Teresa 18 500 592 788.
Silvestre 458.
Silvio 458.
Simeón el Teólogo 7.
Sinety 269.
Smaragdo 7.
Smedt 19 26 332 349 359 375 415 430 448 463.
Sócrates 110 772.
Sorazu 23.
Soto (Domingo de) 87 103 387 458.
Spicq 717.
Spinoza 616.
Stiegele 721.
Stolz 14 171 187 217 490 514.
Studita (San Teodoro) 7.
Suárez 19 41 87 103 119 157 162 183 323 411 475 753 755 810 833 847.
Suhard 721.
Sulpicio Severo 221.
Surbled 589 740 762 812 813 827 833 849 851.
Surín 19 33 219 221 223.
Surio 10 13.
Susón (Beato Enrique) 11 33 187 444 514.
Swiney (Mac) 839.

Taille (M. de la) 19 174 187 514.
Tanquerey 3 21 24 26 29 35 146 157 175 189 204 207 209 224 228 235 254 266 273 274 289 313 319 332 336 349 359 375 377 387 409 415 430 448 460 463 468 475 500 510 514 515 552 572 602 608 614 619 625 634 639 654 659 670 687 703 706 740 781 787 824 827 850.
Tarragó 19.
Taulero 10 11 14 33 187 188 269 514 516 554.
Teodoro de San José 18.
Teótimo de San Justo 175.
Teresa de Jesús (Santa) 10 16 18 21 28 32 33 44 48 128 161 169 175 176 179 184 186 187 189 190 191 192 195 199 200 203 209 215 222 227 229 231 232 238 239 241 245 246 265 269 270 272 276 278 280 301 311 315 316 333 335 339 342 345 348 352 355 363 370 383 386 391 394 437 444 464 466 476 481 490 494 497 498 501 502 503 508 510 512 514 515 518 534 535 538 540 542 543 544 545 550 553 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 665 566 567 569 570 579 581 582 583 585 586 587 588 590 591 592 593 594 595 596 597 617 622 626 631 632 643 644 646 657 671 672 673 676 679 691 701 702 704 765 766 773 774 776 785 787 788 789 798 815 827 841 842 844 849 859 861.

Teresa de Jesús María 18.
Teresita del Niño Jesús (Santa) 18 46 55 71 178 227 232 339 370 383 409 412 423 437 444 447 497 596 644 667 737.
Teresa Neumann 809 812 825 832 838 839.
Terrien 39 40 69.
Tertuliano 779.
Thibaut 171 409 412 419 468.
Thiriot 11.
Thurston 740.
Thyrée 221.
Tissot 20 26 36 205 213 309 502 608 612 625 631 688.
Tocannier 809.
Tomás de Aquino (Santo) *passim*.
Tomás de Celano 817.
Tomás de Jesús 18.
Tomassino 40.
Tomé de Jesús 17.
Tongiorgi 847.
Tonquedec 34 209.
Toro 16.
Torquemada 11.
Toublan 437 438.
Touzard 119 120.
Tremblay 16.
Trochu 231 606 715 809.
Tronson 21 500.
Truhlar 3.

Urbano 15.
Urbano VIII 849.

Vaca 17 701.
Vacant 2 706.
Vagaggini 484.
Valencia 87.
Valensin 24 174.
Valuy 19.
Vallgornera 15 18 146 197 235 243 254 273 553 572 740 783 790 793 800.
Van Roey 148.
Vázquez 121.
Vega 103.
Vermeersch 159.
Vernet 1.
Verónica de Juliani (Santa) 16 276.
Veuillot 717.
Vicente de Paúl (San) 21 242 672 701.
Vicente Ferrer (San) 11 303 309 345 672 760 802 817.
Victorino (San) 119.
Vigilancio 479.
Villanueva (Santo Tomás de) 17 582 583 849 859.
Viller 2.
Vincent 20.
Vives y Tutó 16.
Voltaire 199.

Waffelaert 23 175 552.
Weis (Alberto María) 15.
Weis (Carlos) 122 616.
Wenceslao (San) 822.
Wenceslao del Santísimo Sacramento 18.

Zacchi 228.
Zimmermann 3.
Zubizarreta 285 338.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

(Las cifras remiten a los números marginales)

Abnegación de sí mismo: su necesidad 262.
Abstinencia: es una virtud parte subjetiva de la templanza 455.
Adoración: en qué consiste 396.
Afectiva (Oración): naturaleza 503; práctica 504; ventajas 505; obstáculos 506; frutos 507.
Agilidad: el hecho 843; casos históricos 844; explicación del fenómeno 845.
Alma humana: es la forma sustancial del cuerpo y sujeto de la vida sobrenatural 84.
Almas víctimas: 232 5.°
Almas del purgatorio: si puede invocárselas 479 4.ª
Amistad o afabilidad: en qué consiste como virtud 427; rasgos característicos 617 2,*c*.
Amistades santas: valor de un buen amigo 661; diferentes clases de amistad 662; desviaciones peligrosas 663.
Apostolado: concepto 665; grados 666; obligatoriedad 667; formas 668; relaciones con la perfección cristiana 669.
Aridez o sequedad: causas y remedios 482, *b*).
Artes: habilidad infusa para ellas 817.
Ascética: se compenetra con la mística 179; en ella comienza a manifestarse la acción de los dones 180.
Austeridades: cuando son excesivas deprimen el espíritu 774.
Ayuno absoluto (véase *Inedia*).

Bautismo: naturaleza 298; efectos 299; exigencias que lleva consigo 300-2; el aniversario del bautismo 303.
Bienaventuranzas evangélicas: qué son y de dónde brotan 137; correspondientes al don de entendimiento 340; al don de ciencia 346; al don de temor 356; al don de sabiduría 371; al don de consejo 384; al don de piedad 410; al don de fortaleza 445.
Bilocación: el fenómeno y casos históricos 846; explicación 847.
Breviario: como oración litúrgica 720.

Carácter (Energía de): naturaleza 615; origen 616; rasgos del carácter ideal 617; formación del carácter 618.
Carácter sacramental: qué es 296.
Caridad: en ella consiste esencialmente la perfección cristiana 148-53; caridad afectiva y efectiva 152; no puede encontrar límite en esta vida 154; la caridad en sí misma 360; cómo crece y aumenta 285 12ª y 361-2; objeto de la misma 363; orden 364; el amor es su acto principal 365; efectos 366; pecados opuestos 367.
Carne (véase *Concupiscencia*).
Castidad: en qué consiste 456; medios para conservarla 227.
Ciencia (Don de): naturaleza 343; necesidad 344; efectos 345; bienaventuranzas y frutos correspondientes 346; vicios contrarios 347; medios de fomentarlo 348.
Clemencia: en qué consiste 461.
Comunión (véase *Eucaristía*).
Concupiscencia: naturaleza 226; remedios contra ella 227.
Confirmación (Sacramento de la): naturaleza 305; efectos 306; exigencias que lleva consigo 307.
Confirmación en gracia: si se da en esta vida 593.
Conformidad con la voluntad de Dios: naturaleza 627; fundamento 628; excelencia y necesidad 629; modo de practicarla 630-32; frutos y ventajas 633.
Conjuro: en qué consiste 401.
Consejo (Don de): naturaleza 381; necesidad 382; efectos 383; bienaventuranzas y frutos correspondientes 384; vicios opuestos 385; medios de fomentar este don 386.
Constancia: en qué consiste 440.
Contemplación infusa: naturaleza 515; su principio elicitivo psicológico no es la esencia del alma 516; ni las potencias orgánicas 517; sino el entendimiento con influencia de la voluntad 518; no es una gracia *gratis dada* 519; requiere necesariamente la gracia habitual 520; y la actual 521-22; y el hábito de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo 523; no procede de las virtudes o dones afectivos 524; sino de una virtud infusa en el entendimiento 525; que no es la fe sola 526; ni sólo los dones intelectivos 527; sino la fe iluminada por los dones intelectivos del Espíritu Santo 528; principalmente en su grado o estado perfecto 529; siempre se realiza a base de especies inteligibles 530; pero no se requieren nuevas especies infusas 531.—Sus principales *características psicológicas* son: la presencia de Dios sentida 533; la invasión de lo sobrenatural en el alma 534; imposibilidad de producirla por nosotros mismos 535; pasividad 536; conocimiento oscuro y confuso 537; plena seguridad 538; certeza moral de estar en gracia de Dios 539; experiencia inefable 540; reviste diversas formas 541; presenta fluctuaciones continuas 542; repercute con frecuencia sobre el cuerpo 543; suele producir la ligadura de las potencias 544; impulsa a la práctica de la virtud 545; proceso teológico-psicológico de la contemplación 546; definición de la contemplación infusa 547; es muy deseable como gracia formalmente santificadora 552; disposiciones para la

contemplación 553; llamamiento inmediato a ella 554.
Contemplación natural: si es posible 515 a).
Contemplativa (Vida): es mejor que la vida activa 548; y más meritoria 549; puede ser impedida o ayudada por la activa 550; es anterior a la activa en dignidad, pero posterior en el orden de la generación 551.
Continencia: en qué consiste 459.
Corazón (Renovación o cambio del): el hecho 834; casos históricos 835; explicación del fenómeno 836.
Crecimiento en la vida espiritual: sólo Dios es la causa eficiente del mismo 283; se realiza por los sacramentos 284; por el mérito sobrenatural 285; y por la eficacia impetratoria de la oración 286-87; cómo se realiza 288.
Cristo (véase *Jesucristo*).
Cuerpo místico: la Iglesia, cuerpo místico de Cristo 78; Cristo, cabeza del cuerpo místico 79; extensión de la gracia capital de Cristo 80; el cristiano, miembro del cuerpo místico 81.

Deberes del propio estado: no omitirlos por el dolor 232,1.°
Demonio: *la tentación diabólica* 211; psicología de la misma 212; modo de combatirla 213; *la obsesión diabólica*: su naturaleza 214; clases 215; causas 216; conducta práctica del director 217; *la posesión diabólica*: existencia 218; naturaleza 219; señales 220; causas 221; remedios 222; los exorcismos 223; doctrina teológica sobre los demonios 777; lo que el demonio no puede hacer 778; lo que puede hacer permitiéndolo Dios 779.
Desarrollo normal de la vida cristiana: cuadros esquemáticos 190-95; esquema de su aspecto negativo 196; ídem del positivo 281; leyes fundamentales de su desarrollo 282-88.
Deseo de la perfección: naturaleza 621; necesidad 622; cualidades 623; medios para excitarlo 624.
Desposorio espiritual: naturaleza 587.
Desprendimiento de lo creado: su necesidad 261.
Devoción: en qué consiste 394.
Desvanecimiento natural: se distingue del éxtasis 589,1.°
Dirección espiritual: naturaleza 671; importancia y necesidad 672; confesión y dirección 674; *el director*: definición 673; cualidades técnicas 676-79; cualidades morales 680-85; oficios y obligaciones 686-92; *el dirigido*: definición 693; cualidades y deberes: *a)* con respecto a la dirección 695-98; *b)* con respecto al director 699-701; elección de director 702; cambio de director 703; pluralidad de directores 704; la dirección epistolar 705.
Discernimiento de espíritus: nociones previas 708; el discernimiento adquirido y medios de alcanzarlo 709; los tres espíritus que mueven al alma 710; señales del espíritu de Dios 712; del espíritu diabólico 713; del espíritu humano 714; señales de espíritu dudoso 715; el discernimiento como gracia *gratis dada* 808; casos históricos 809; explicación del fenómeno 810.
Distracciones en la oración: causas y remedios 482, *a)*.
Dolor (véase *Sufrimiento*).
Don: en general 117.
Dones de Dios: 118.
Dones del Espíritu Santo: nociones previas 117-18; existencia 119; número 120; naturaleza 121; se distinguen específicamente de las virtudes infusas 122-29; no admiten otra modalidad que la divina 130; son necesarios para la perfección de las virtudes 131; y para la misma salvación 132; pero no para todo acto saludable 133; se relacionan mutuamente entre sí 134; son más perfectos que las virtudes morales, pero no tanto como las teologales 135; actos suyos son los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas 136-37; permanecerán eternamente en el cielo 138; síntesis de la doctrina de Santo Tomás sobre los dones 139; su actuación en el estado místico 176-80; la contemplación infusa y dones 528; pueden ser fuente de ciertos fenómenos místicos 748.
Dulía: es una virtud 414.

Edad: su influencia en los fenómenos místicos 767.
Embriaguez de amor: sigue a veces a la quietud mística 562; conducta del alma en este estado 563, *c)*.
Enfermedades: su influencia en los fenómenos místicos 776.
Entendimiento: qué es 256; aspecto negativo de su purificación 257; aspecto positivo 258.
Entendimiento (Don de): naturaleza 337; necesidad 338; efectos 339; bienaventuranzas y frutos correspondientes 340; vicios contrarios 341; medios de fomentarlo 342.
Equidad o epiqueya: es una virtud 429.
Esperanza: nociones 350; pecados opuestos 351; el crecimiento en ella 352.
Estado religioso: noción 726; finalidad 727; esencia 728; la vida común 729; los votos religiosos 730; la regla y constituciones 731.
Estado sacerdotal: introducción 718; la espiritualidad sacerdotal: *a)* ofrecer 719-20; *b)* bendecir 721; *c)* presidir 722; *d)* predicar 723; *e)* bautizar 724.
Estado seglar: introducción 733; qué se entiende por laicos o seglares 734; características de la espiritualidad seglar 735; *a)* la santificación de su vida familiar 736; *b)* de sus actividades profesionales 737; *c)* la «consagración del mundo» 738; *d)* el apostolado en su propio ambiente 739.
Estigmatización: el hecho 824; número de los estigmatizados 825; ¿lo fue San Pablo? 826; explicación racionalista 827; explicación católica 828; modo de producirse 829; la estigmatización diabólica 850.
Estudiosidad: en qué consiste 470.
Eucaristía: excelencia 312; su eficacia santificadora 314; disposiciones para comulgar 315; la acción de gracias 316; la comunión espiritual 317; la visita al Santísimo 318. La eucaristía como sacrificio (véase *Misa*).
Eutrapelia: en qué consiste 472.

Examen de conciencia: naturaleza 609; importancia 610; división 611; modo de hacerlo 612.
Exorcismos: 224.
Éxtasis: el fenómeno exterior 574; sus causas posibles 575; noción del éxtasis sobrenatural 576; el éxtasis profético 577; definición del éxtasis místico 578; sus causas 579; grados 580; formas 581; actitud del extático 582; duración 583; frecuencia 584; ¿merece el alma en él? 585; efectos 586; el desposorio espiritual 587; la llamada al extático 588; el éxtasis natural 589; el éxtasis diabólico 590; el éxtasis místico no es gracia *gratis dada* 820.

Fantasía (véase *Imaginación*).
Fe: nociones 333; pecados contra ella 334; el crecimiento en ella 335.
Fenómenos místicos extraordinarios: división fundamental 780.
Fidelidad de la gracia: naturaleza 635; importancia y necesidad 636; eficacia santificadora 637; modo de practicarla 638.
Fin de la vida cristiana: fin último y absoluto 36; próximo y relativo 37.
Fortaleza: (Don de): naturaleza 442; necesidad 443; efectos 444; bienaventuranzas y frutos correspondientes 445; vicios opuestos 446; medios de fomentar este don 447.
Fortaleza: cuadro esquemático 115; naturaleza 431; importancia y necesidad 432; vicios opuestos 433; partes en que se divide 434-40; medios de perfeccionarse en ella 441.
Frutos del Espíritu Santo: qué son y de dónde brotan 136; correspondientes al don de entendimiento 340; al don de ciencia 346; al don de temor 356; al don de sabiduría 371; al don de consejo 384; al don de piedad 410; al don de fortaleza 445.

Gloria de Dios: fin último de la vida cristiana 36.
Gracia santificante: naturaleza 86; reside en la esencia del alma 87; efectos 88; nos hace hijos de Dios 89; herederos del cielo 90; hermanos de Cristo y coherederos de El 91; nos da la vida sobrenatural 92; nos hace justos y agradables a Dios 93; nos da la capacidad de merecer sobrenaturalmente 94; nos une íntimamente con Dios 95; nos hace templos vivos de la Santísima Trinidad 96; está llamada a crecer y desarrollarse 282; fidelidad a la gracia 635-38.
Gracias actuales: naturaleza 140; necesidad 141; división 142; oficios y funciones 143.
Gratis dadas (Las gracias): naturaleza 751; número 752; *fe* 753; *palabra de sabiduría* 754; *palabra de ciencia* 755; *don de curaciones* 756; *don de milagros* 757; *profecía* 758; *discreción de espíritus* 759; *don de lenguas* 760; *interpretación de lenguas* 761.
Gratitud: es una virtud parte potencial de la justicia 423.
Gula (véase *Gusto*).
Gusto (Sentido del): modo de purificarlo 241.

Hábitos infusos: cómo se desarrollan 288.
Heridas de amor: naturaleza de las mismas 570.
Hierognosis (conocimiento instintivo de lo sagrado): el hecho 811; casos históricos 812; explicación del fenómeno 813.
Hipnosis: se distingue del éxtasis místico 589, 3.°
Histeria: se distingue del éxtasis místico 589, 4.°
Honestidad: es una virtud parte integral de la templanza 454.
Humildad: naturaleza 464; excelencia 465; importancia 466; grados 467; cómo se practica 468; vicio opuesto 469.
Iglesia, Cuerpo místico de Cristo (véase *Cuerpo místico*).

Imaginación: es uno de los sentidos internos 234,*b*); importancia, necesidad y modo de purificarla 245; influencia en los fenómenos místicos 768-70.
Imperfección: concepto de la misma 159; modo de combatirla 206.
Impetus: qué son 569.
Incendios de amor: el hecho 821; sus grados 822; explicación de estos fenómenos 823.
Inedia (ayuno absoluto): el hecho 837; casos históricos 838; explicación del fenómeno 839.
Inhabitación trinitaria: existencia 40; naturaleza 41; finalidad 42-44; modo de vivirla 45-48.
Invocación del santo nombre de Dios: es acto de la virtud de la religión 402.

Jesucristo: su papel en nuestra santificación 49; es el Camino 51; la Verdad 52-55; y la Vida 56; causa meritoria de la gracia 57; y causa eficiente 58; y fuente de vida sobrenatural 59; cómo hemos de vivir el «misterio de Cristo» 60-68; Cristo, cabeza de la Iglesia 79-80.
Juramento: en qué consiste 400.
Justicia: cuadro esquemático 114; naturaleza 388; importancia y necesidad 389; partes integrales, subjetivas y potenciales 390; medios para perfeccionarse en ella 391.

Lágrimas de sangre (véase *Sudor de sangre*).
Laicos (véase *Estado seglar*).
Lectura espiritual: utilidad e importancia 656; libros principales 657; modo de leer 658.
Lengua: modo de purificarla 239.
Levitación: el hecho 848; casos históricos 849; explicación del fenómeno 850; sus falsificaciones 851.
Liberalidad: es una virtud 428.
Liturgia (véase *Oración litúrgica*).
Locuciones: noción 791; división 792; locuciones *auriculares* 793; *imaginarias* 794; *intelectuales* 795; a) *sucesivas* 796; b) *formales* 797; c) *sustanciales* 798; naturaleza teológica de las locuciones 799.
Longanimidad: en qué consiste 438.
Luces o resplandores: el hecho 855; casos históricos 856; explicación del fenómeno 857.

Llagas de amor: naturaleza de las mismas 571.

Magnanimidad: qué es 435.
Magnificencia: en qué consiste 436.
Mansedumbre: qué es y cómo se practica 460.
María Santísima: interviene eficazmente en nuestra santificación 70; oficio de María 71; la verdadera devoción a la Virgen 72; devociones marianas 73; la santa esclavitud mariana 74; la piedad filial mariana 75.
Matrimonio espiritual (véase *Unión transformativa*).
Matrimonio (Sacramento del): noción 328; fines 329; efectos 330.
Meditación: naturaleza 498; importancia y necesidad 499; método 500; materias que se han de meditar 501; tiempo 502,*a)*; lugar 502,*b)*; postura 502,*c)*; duración 502,*d)*; mal regulada, deptime el espíritu 773.
Memoria: la sensitiva es uno de los sentidos internos 234,*b)*; la intelectiva es una función del entendimiento 246 (cf. 255); importancia y necesidad y modo de purificarlas 246.
Mérito: es un medio para desarrollar la vida cristiana 285.
Método: en los estudios místicos debe prevalecer el método teológico sobre el descriptivo y experimental 169.
Misa (Santa): nociones 320; fines y efectos 321; disposiciones 322.
Mística: introducción y cuestiones de método 169; estado actual de la cuestión 170; su constitutivo esencial según los autores benedictinos 171; dominicos 172; carmelitas 173; jesuitas 174; y autores independientes 175; síntesis teológica sobre su íntima naturaleza 176; no es lo mismo *acto* místico que *estado* místico 177; ni *mística* que *contemplación infusa* 178; la mística y la ascética se compenetran mutuamente 179; la mística comienza en pleno estado ascético 180; relaciones de la mística con la perfección cristiana 181-82; la mística entra en el desarrollo normal de la gracia santificante 183; únicamente en la vida mística puede alcanzarse la perfección cristiana 184; así lo enseñan San Juan de la Cruz 185; y Santa Teresa 186; y San Francisco de Sales 187; todos estamos llamados a la vida mística 188.
Modestia: en qué consiste 462; virtudes derivadas 464ss; modestia corporal 471; en el ornato 473.
Mortificación: practicarla voluntariamente 232,3.° (véase *Purificación*).
Muerte: la de los santos es dulcísima 596.
Mundo: qué es 208; modo de combatirlo 209.

Natural: qué se entiende por ello 743,*b)*.
Naturaleza: noción de ella 743, *a)*.
Noche del espíritu: naturaleza 275; causas 276; efectos 277; necesidad 278; duración 279; lugar que ocupa en la vida espiritual 280.
Noche del sentido: naturaleza 267; causas 268; señales, 269; conducta práctica del alma 270; efectos 271; duración 272; lugar que ocupa en la vida espiritual 273.

Obediencia: naturaleza 416; excelencia 417; grados 418; cualidades 419; ventajas 420; Cristo, modelo supremo 421; falsificaciones 422.
Observancia (Virtud de la): en qué consiste 413.
Obsesión diabólica: naturaleza 214; clases 215; causas 216; conducta práctica del director 217.
Ofrendas y oblaciones: son actos de la virtud de la religión 398.
Oído (Sentido del): modo de purificarlo 239.
Olfato (Sentido del): modo de purificarlo 240.
Oración: puede aumentar la vida de la gracia por su eficacia impetratoria 286; con las debidas condiciones es siempre infalible 287; es acto de la virtud de la religión 395; naturaleza 476; conveniencia 477; necesidad 478; a quién se debe orar 479; por quién 480; eficacia santificadora 481; las distracciones 482,*a)*; las sequedades y arideces 482,*b)*; escollos que se han de evitar 483; grados principales de oración 490-91; oración vocal 492-97; meditación 498-502; oración afectiva 503-507; oración de simplicidad 508-12; oración de recogimiento infuso 556-58; oración de quietud 589-63; oración de unión 564-71; oración extática 573-90; oración de unión transformativa 591-96.
Oración litúrgica: excelencia 486; eficacia santificadora 487; comparada con la privada 489.
Oración privada: excelencia y necesidad 488; comparada con la litúrgica 489.
Orden (Sacramento del): noción 325; efecto 326.
Ordinario y extraordinario en la vida cristiana (Lo): qué debe entenderse por ello 25 27 y 183.

Paciencia: naturaleza y grados 437.
Padre nuestro: exposición 497.
Pasiones: noción 248; naturaleza 249; número 250; importancia 251; educación 252; advertencias al director 253.
Pecado: en qué consiste 198; a) *Pecado mortal:* de ignorancia, fragilidad, indiferencia y malicia 199; horror hacia él 200; b) *Pecado venial:* naturaleza 201; división 202; malicia 203; efectos 204; medios de combatirlo 205.
Penitencia (Sacramento de la): valor sustantivo 308; disposiciones para recibirlo 309; efectos 310; la virtud de la penitencia y el espíritu de compunción 311.
Perfección: la perfección en general 144-45; naturaleza de la perfección cristiana 147; consiste especialmente en la caridad 148; y en las demás virtudes en cuanto imperadas por la caridad 149; crece a medida que se intensifican la caridad y demás virtudes 150; consiste primariamente en el amor de Dios y secundariamente en el amor al prójimo 151; y más en la caridad afectiva que en la efectiva 152; es indispensable la actuación del don de sabiduría 153; no puede encontrar límite en esta vida 154;

consiste en los preceptos más que en los consejos 155; es obligatoria para todos los cristianos 156; pecan mortalmente el religioso y el sacerdote que la descuidan 157; y aun el simple seglar si la desprecia 157; en qué sentido obliga la práctica de lo más perfecto *hic et nunc* 158; los grados de la perfección cristiana 160-61; si es posible en esta vida 162; la perfección cristiana y la predestinación 163; supone siempre un desarrollo eminente de la gracia 165; y la perfección de las virtudes infusas 166; y purificaciones pasivas 167; y vida mística 168; la perfección se encuentra únicamente en la vida mística 184; así lo enseña San Juan de la Cruz 185; Santa Teresa 186; y San Francisco de Sales 187; el deseo de la perfección 620-24.

Perfume sobrenatural: el hecho 858; casos históricos 859; naturaleza del perfume 860; explicación del fenómeno 861.

Perseverancia: en qué consiste 439.

Piedad (Don de): naturaleza 407; necesidad 408; efectos 409; bienaventuranzas y frutos derivados 410; vicios opuestos 411; medios de fomentar este don 412.

Piedad (Virtud de la): naturaleza 404; pecados opuestos 405; medios de adelantar en ella 406.

Plan de vida: noción 650; utilidad 651; cualidades 652; su cumplimiento 653.

Posesión diabólica: existencia 218; naturaleza 219; señales 220; causas 221; remedios 222-23.

Potencias: necesidad de purificarlas 233.

Presencia de Dios: naturaleza 603; eficacia santificadora 604; fundamento teológico 605; consecuencias 606; modo de practicarla 607.

Preternatural: qué es 746.

Prudencia: cuadro esquemático 113; naturaleza 376; importancia y necesidad 377; partes integrales, subjetivas y potenciales 378; vicios opuestos 379; medios para perfeccionarse en ella 380.

Psicología: nociones 84.

Purificación: necesidad de purificar las potencias 233; *purificación activa de los sentidos:* nociones previas 234; *sentidos externos:* necesidad de purificarlos 237; la vista 238; el oído y la lengua 239; el olfato 240; el gusto 241; el tacto 242; *sentidos internos:* del sentido común y facultad estimativa 244; de la imaginación 245; de la memoria 246; *de las pasiones* 248-53; *de las potencias del alma* 255; del entendimiento 256-58; de la voluntad 259-62.

Purificaciones pasivas: necesidad para alcanzar la perfección 265; noche del sentido 267-73; noche del espíritu 275-80.

Quietud (Oración de): naturaleza 559; efectos 560; fenómenos concomitantes 561-62; conducta práctica del alma 563, *a)*.

Recogimiento infuso: naturaleza 556; fenómenos concomitantes 557; conducta práctica del alma 558.

Religión (Virtud de la): naturaleza 392; actos 393-402; pecados opuestos 403.

Religiosos (véase *Estado religioso*).

Resignación: aceptar con ella las cruces 232,2.°

Revelaciones: noción 800; división fundamental 801; otras divisiones 802; *las revelaciones privadas:* existencia 803; no entran en el depósito de la fe 804; alcance de las mismas 805; naturaleza teológica de las revelaciones 806; reglas de discernimiento 807.

Sabiduría (Don de): naturaleza 368; necesidad 153 y 369; efectos 370; bienaventuranzas y frutos correspondientes 371; vicios opuestos 372; medios de fomentar este don 373.

Sacerdotes (véase *Estado sacerdotal*).

Sacramentos: aumentan la gracia y desarrollan la vida cristiana 284; noción 291; número 292; división 293; orden 294; gracia que confieren 295; el carácter sacramental 296; bautismo 297-303; confirmación 304-7; penitencia 308-11; eucaristía 312-22; unción de los enfermos 323; orden sacerdotal 324-26; matrimonio 327-30.

Sacrificio: en qué consiste como acto de la virtud de la religión 397.

Santificación del alma: fin próximo de la vida cristiana 37.

Santos: se les debe invocar 479.

Seglares (véase *Estado seglar* y *Matrimonio*).

Sentidos externos: noción 234,*a)*; necesidad de purificarlos 237.

Sentidos internos: noción 234,*b)*; purificación del sentido común y de la facultad estimativa 244; de la imaginación o fantasía 245; de la memoria 246.

Sequedades o arideces: causas y remedios 482,*b)*.

Sexo: su influencia en los fenómenos místicos 567.

Simplicidad (Oración de): el nombre 508; naturaleza 509; práctica 510; ventajas 511; objeciones 512.

Síncope (véase *Desvanecimiento natural*).

Sobrenatural: noción de lo sobrenatural 744; división 745.

Sobriedad: es una virtud parte subjetiva de la templanza 456.

Sonambulismo: se distingue de la «marcha extática» 589,2.°

Sudor y lágrimas de sangre: el hecho 831; casos históricos 832; explicación de estos fenómenos 833.

Sueño (véase *Vigilia*).

Sueño de las potencias: sigue a la quietud mística 561; conducta del alma en este estado 563,*b)*.

Sufrimiento: necesidad 230; excelencia 231; grados de amor a él 232.

Sutileza: el hecho 852; casos históricos 853; explicación del fenómeno 854.

Tacto (Sentido del): modo de purificarlo 242.

Temor (Don de): naturaleza 353; necesidad 354; efectos 355; bienaventuranzas y frutos correspondientes 356; vicios contrarios 357; medios de fomentarlo 358; sus relaciones con la templanza 474.

Temperamento: naturaleza 641; clasificación 642; el sanguíneo 643; el nervioso 644; el colérico 645; el linfático 646; con-

clusión general sobre los temperamentos 647; el temperamente ideal 648; influencia del temperamento en los fenómenos místicos 566.
Templanza: cuadro esquemático 116; naturaleza 449; importancia y necesidad 450; vicios opuestos 451; partes integrales 453-54; subjetivas 455-58; y potenciales 459-73.
Tentación: la que procede del demonio 211; su psicología 212; modo de combatirla 213.
Teología de la perfección: nociones de terminología 25; el nombre 26; relaciones con las otras ramas de la teología 27; su extensión o campo 28; definición 29; importancia y necesidad 30; modo de estudiarla 31; método 32; fuentes 33-34; división 35.
Toques místicos: en qué consisten 568.
Trabajo intelectual: cuando es absorbente deprime el espíritu 772.
Trinidad (La Santísima): mora en nosotros 40; de qué manera 41; nos hace participantes de su vida íntima 43; se constituye en objeto fruitivo de la experiencia mística 44; modo de vivir el misterio de la divina inhabitación 45-48.
Unción de los enfermos 323.

Unión (Oración de): naturaleza 564; características esenciales 565; efectos 566; fenómenos concomitantes 567-71.
Unión extática (véase *Extasis*).
Unión transformativa: naturaleza 592; ¿hay confirmación en gracia? 593; ¿cabe en esta vida la visión beatífica? 594; efectos 595; todos podríamos llegar a ella 597.

Veracidad: en qué consiste 425; pecados opuestos 426.
Vergüenza: es una virtud parte integral de la templanza 453.
Vida: la vida natural del hombre 82; la vida sobrenatural 83.
Vida cristiana: idea general de su desarrollo 190-95.
Vigilia constante (privación del sueño): el hecho 840; casos históricos 841; explicación del fenómeno 842.
Vindicta: es una parte potencial de la justicia 424.
Virginidad: en qué consiste 458.
Virtudes infusas: existencia y necesidad 98; naturaleza 99; sus diferencias con las virtudes naturales o adquiridas 100; propiedades generales 101; división 102; a) *virtudes teologales*: existencia 103; naturaleza 104; número 105; orden entre ellas 106; sujeto donde residen 107; b) *virtudes morales*: existencia 108; naturaleza 109; número 110. *Las virtudes cardinales*: naturaleza 111; número 112.
Visión beatífica: si cabe en esta vida 594.
Visiones: noción 781; división 782; visiones *corporales* 783; *imaginarias* 784; *intelectuales*: características 785; elementos 786; su plena certeza y origen divino 787; objeto 788; naturaleza teológica de las visiones 789; reglas de discernimiento 790.
Visita al Santísimo: 318.
Vista: modo de purificarla 238.
Vocal (Oración): conveniencia y necesidad 493; condiciones 494; duración 495; fórmulas 496; exposición del Padrenuestro 497.
Voluntad: qué es 259; necesidad de purificarla 260.
Voluntad de Dios (véase *Conformidad con*).
Voto: en qué consiste 399.
Votos religiosos: 730.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEXTA EDICION DE
LA «TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRIS-
TIANA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DIA 25 DE MARZO DE
1988, FESTIVIDAD DE LA ANUNCIA-
CION DEL SEÑOR, EN LOS TA-
LLERES DE SELECCIONES
GRAFICAS, CARRETERA
DE IRUN, KM. 11,500
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI